

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED
JAN 01 2000
GTU LIBRARY

Glück und Lebenskunst

- Ulrich Schwichorst-Schönberger Glück im Alten Testament
- Marius Reiser Die acht Seligkeiten des Evangeliums
- Roland Kany Augustins Glück und Unglück
- Wolfgang Sautermeister Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos
- Michaela Kopp-Marx Vom Glück des Erzählens. Patrick Roth und Peter Handke
- Udo Di Fabio Recht auf Glück: contradictio in adjecto?
- Horst Bürkle Ost-westliche Wegweisungen zum Glück

Perspektiven

- Helmuth Kiesel Elisabeth Langgässers christlich-literarische Hochartistik. Zum 60. Todestag
- Herbert Meier Der Besuch des Origenes. Eine theologische Erzählung
- Erich Kock «Schreiben ist mein Blut». Versuch über Julian Green
- Thomas Möllenbeck «Innere Modernität». John Henry Newmans Religion als Gewissensfrage

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Glück und Lebenskunst

JAN-HEINER TÜCK	477	Editorial
LUDGER SCHWIENHORST -SCHÖNBERGER	480	Glück im Alten Testament
MARIUS REISER	499	Die acht Seligkeiten des Evangeliums
ROLAND KANY	507	Augustins Glück und Unglück
JOCHEN SAUTERMEISTER	520	Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos
MICHAELA KOPP-MARX	534	Vom Glück des Erzählens. Patrick Roth und Peter Handke
UDO DI FABIO	547	Recht auf Glück: <i>contradictio in adjecto</i> ?
HORST BÜRKLE	555	Ost-westliche Wegweisungen zum Glück

Perspektiven

HELMUTH KIESEL	564	Elisabeth Langgässers christlich-literarische Hochartistik. Zum 60. Todestag
HERBERT MEIER	573	Der Besuch des Origenes. Eine theologische Erzählung
ERICH KOCK	580	«Schreiben ist mein Blut». Versuch über Julian Green
THOMAS MÖLLENBECK	589	«Innere Modernität». John Henry Newmans Religion als Gewissensfrage

GLÜCK UND LEBENSKUNST

*Instinktiv empfinden wir,
dass wir unser Glück außer uns suchen müssen.*

Pascal

«Alle Menschen streben von Natur aus nach Glück.» Diese Überzeugung begegnet seit Beginn des philosophischen Nachdenkens über den Menschen. Plato, Aristoteles, aber auch Augustin und Thomas von Aquin, ja noch Leibniz haben sie in unterschiedlichen Varianten vertreten. Dabei ist mit Glück oder Glückseligkeit ein Zustand gemeint, in dem der unstillbare Durst des Menschen befriedigt und das Glücksverlangen zur Ruhe gekommen ist. Es gibt vielfältige Anweisungen, wie dieser Zustand des Glücks durch eine gute Lebenspraxis erreicht werden könne. Lange verstand sich die Philosophie als Lebenskunst, die nicht nur dem Wahrheitsstreben, sondern auch dem Glücksverlangen des Menschen diene. In der theologischen Tradition wurden die Begriffe Glück und Heil lange synonym verwendet, wenngleich geltend gemacht wurde, dass die Glückseligkeit (*beatitudo*) ein Gut ist, das nur Gott selbst dem Menschen verleihen könne. Nicht Arbeit oder sittliche Leistung, sondern die Gnade Gottes sollte dem Menschen gewähren, was er im Letzten sucht und sich selbst nicht geben kann. Die natürliche Sehnsucht des Menschen nach Fülle könne nicht in die Irre gehen. Die Lehre aber, dass das natürliche Verlangen nach dem Übernatürlichen erst in der seligen Schau von Angesicht zu Angesicht seine Erfüllung findet, wurde in der Neuzeit mit dem Verdacht konfrontiert, hier werde die Befriedigung des Glücksverlangen ins Eschaton verschoben. Das Christentum habe die glückshungrigen Menschen auf das Jenseits vertröstet und die sinnlichen Freuden auf Erden moralisch disqualifiziert. Das fünfte Evangelium von der «Treue zur Erde», das Friedrich Nietzsche sprachmächtig verkündet hat, setzt hier an. In der Tat gilt in der christlichen Tradition die Weisung, Gott als das *summum bonum* zu achten und sein Herz nicht an Ersatzgüter wie Reichtum, Ansehen, Macht, Eros oder Gesundheit zu hängen. Wer diesen Ersatzgütern nachjage, sei einem flüchtigen Glück auf der Spur, das er nicht festhalten und über die Todesgrenze hinüberschmuggeln kann. Heutige Zeitgenossen mag es befremden, wie Menschen früherer Epochen die Genusspotentiale irdischer Glücksgüter ausgeschlagen haben, um ein transzendentes Heil zu erlangen.

Die anthropologisch gewendete Welt der Neuzeit hat ein nachhaltiges Interesse am diesseitigen Glück entwickelt. Sie hat dem Glücksbegriff eine sinnliche Erlebnisqualität gegeben – mit der Folge, dass diesseitiges Glück und jenseitiges Heil immer weiter auseinanderdrifteten. Die moralisch-asketische Devise, wer das Heil Gottes erlangen wolle, müsse sich die Glücksgüter dieser Welt versagen, prallte am Erlebnishunger des spätmodernen Subjekts ab; auch die Drohung, wer den hiesigen Freuden fröne, müsse mit eschatologischen Sanktionen rechnen, wurde als christliche Lebens- und Lustfeindlichkeit kritisiert. Luc Estang hat diese Sicht pointiert gebündelt, als er notierte: «Nie wurde es einem Menschen zuteil, gleichzeitig sein Glück und sein Heil zu erlangen.»

Man kann für diese verhängnisvolle Dissoziation den neuzeitlichen Prozess der Säkularisierung anführen, der den Himmel auf die Erde herunterholt, wenn er die theologische Lehre vom jenseitigen Heil in das Versprechen diesseitiger Glücksgüter umwandelt. Allerdings bleibt diese Erklärung äußerlich. Sie muss um eine binnentheologische Problematik ergänzt werden, nämlich die barockscholastische Trennung von Natur und Übernatur. In den «extrinsizistischen» Gnadentheologien des 17. und 18. Jahrhunderts wurde die übernatürliche Begnadung des Menschen als ein Vorgang verstanden, in dem zur Natur des Menschen ein *superadditum* von außen dazu gegeben wird. Der menschlichen Natur, die nach Glück strebt, wurde die Übernatur des Heils gleichsam von oben übergestülpt. Es ist das Verdienst der *nouvelle théologie* und namentlich Henri de Lubacs, diese Zweistockwerke-Theologie überwunden und dadurch eine neue Zuordnung von Glück und Heil ermöglicht zu haben. Im Streben des endlichen Menschen nach dem unendlichen Gott ist bereits das Wirken Gottes am Werk. Die Botschaft vom Heil kann daher an die menschlichen Glückserwartungen anschließen und sie entsprechend konturieren. Denn der christliche Weg zum Glück ist ohne die Solidarität mit den Unglücklichen nicht zu haben. Das unterscheidet ihn von postmoderner Glücksritterei.

Bereits im Alten Testament gibt es Anweisungen zu einem Lebensstil, der Glück verspricht. Wer gut und rechtschaffen lebt, dem wird es gut gehen. Diese Einsicht der alttestamentlichen Weisheitslehre führt das Buch Hiob in die Krise. Auch dem Gerechten kann es unverdientermaßen schlecht gehen, während es Frevler gibt, die trotz aller Bosheit ein gutes Auskommen haben. In den Psalmen bricht dann die Einsicht durch, dass das Glück der Frevler nur Maskerade ist, die mit dem Tod heruntergerissen wird. Die Hoffnung auf Richtigstellung der moralischen Bilanzen nach dem Tod befördert den Glauben an Auferstehung und Gericht (*Ludger Schwienhorst-Schönberger*). Im Neuen Testament preist Jesus die Armen, die Sanftmütigen, die Friedensstifter, die nach Gerechtigkeit Hungernden selig. Er beglück-

wünscht damit einen Lebensstil, der das Ethos der philosophischen Glückslehren durchkreuzt (*Marius Reiser*). Augustinus ist ein spätantiker Glückssucher, der zunächst die Angebote der Philosophie durchmessen hat, bevor er zu einem Christen und Theologen geworden ist. Er warnt davor, sein Glück an diesseitige Güter zu hängen. Die *bona temporalia* solle man gebrauchen, nicht aber genießen. Nur Gott, den Geber aller Gaben, darf man genießen, wenn man glücklich werden will. Mit diesem theologischen Glücksdenken sind wirkungsgeschichtlich auch unglückliche Folgen verbunden (*Roland Kany*). In jüngster Zeit ist das Interesse an Philosophien der Lebenskunst neu erwacht, die um eine Ästhetik der Existenz bemüht sind und dabei teilweise auf antike Techniken der Selbstdisziplinierung zurückgreifen. Die souveräne Lebensführung, die in den unübersichtlichen Verhältnissen der Spätmoderne ein möglichst erfülltes Leben gewährleisten soll, setzt den freien und vernunftgeleiteten Selbstentwurf voraus, der im Rahmen einer lebensbejahenden christlichen Lebenskunst aufgenommen und weitergeführt werden kann (*Jochen Sautermeister*). Nicht nur die Freiheitsrechte, sondern auch der *pursuit of happiness* sind in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 verankert. Wie das Recht auf Glückstreben verwirklicht werden soll, ist im politischen Diskurs der Moderne allerdings strittig. Der verordnete Glückskollektivismus in den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts ist heute ebenso wenig gangbar wie der eskapistische Rückzug aufs private bürgerliche Glück. In den pluralistischen Gesellschaften der Moderne ist daher das Verhältnis zwischen staatlichen Rahmenbedingungen und individuellem Gestaltungsspielraum immer wieder neu auszutarieren (*Udo di Fabio*). Kunst und Literatur sind Laboratorien menschlicher Glückssuche. Mit Peter Handkes *Versuch über den geglückten Tag* und Patrick Roths *Sonnenfinsternis* aus dem Zyklus *Starlite Terrace* liegen in der Gegenwartsliteratur zwei eindrucksvolle und durchaus gegenläufige Erkundungen zum Thema Glück vor (*Michaela Kopp-Marx*). In einer globalisierten Welt rücken die Religionen näher zusammen. Ihre unterschiedlichen Wege und Weisungen zum Glück zwingen den Gläubigen und Suchenden, einen naiven Standpunkt zu verlassen und sich bewusst für eine religiöse Option zu entscheiden (*Horst Bürkle*).

Jan-Heiner Tück

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

GLÜCK IM ALTEN TESTAMENT

Bedeutende Theologen der Frühen Kirche verstanden den christlichen Glauben als eine Philosophie, die zum glücklichen Leben führt. Eine der ersten Schriften, die der junge Augustinus nach seiner Bekehrung noch im Jahre 386 n. Chr. auf dem Landgut Cassiciacum verfasste, handelt *De beata vita*. Augustinus greift damit eine antike philosophische Tradition auf. Das zentrale Thema der hellenistischen Philosophien über alle Schulgrenzen hinweg war die Frage nach dem Glück, der *Eudaimonia*. Christliche Theologen sahen sich mit dieser Fragestellung aber zugleich in der biblischen Tradition stehend. Und das durchaus zu Recht. Gregor von Nyssa versteht den Psalter als einen «Wegweiser zum glücklichen Leben». Das erste Kapitel seines Werkes *In Inscriptiones Psalmorum* eröffnet er im Anschluss an Psalm 1,1 («*Makarios aner ...*») mit dem Satz: «Das Ziel eines tugendgemäßen Lebens ist die Glückseligkeit (*makariotes*).» In seinem Werk zeigt Gregor vor allem anhand der Psalmenüberschriften, wie der Psalter in der Abfolge seiner einzelnen Psalmen auf die Erreichung dieses Zieles hingeordnet ist.

Da die Bücher des Alten Testaments von unterschiedlichen historischen Autoren zu unterschiedlichen Zeiten verfasst und oft auch in sich selbst noch einmal diachron geschichtet sind, lässt sich unter einer streng historischen Fragestellung und einer isolierten Betrachtung einzelner Werke kein in sich kohärenter alttestamentlicher Glücksdiskurs rekonstruieren. Berücksichtigt man jedoch, dass biblische Texte in einem vielfältigen Gespräch miteinander und in wechselseitiger Auslegung zueinander stehen, nimmt man ferner ihre Sinnoffenheit ernst und bringt man zudem einen Rezeptions-ästhetischen Ansatz in Anschlag, dann kann sehr wohl von einem Leser, dem die biblischen Texte zu denken geben, ein in sich stimmiger alttestamentlicher Glücksdiskurs rekonstruiert werden, ohne dass das Wissen um die historische Dimension der diesen Diskurs konstituierenden Stimmen ausgeblendet wird. Dieser Weg soll im Folgenden beschritten werden.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibeldwissenschaften an der Universität Wien.

1. Das gute Leben ist das glückliche Leben

Blickt man aus der Perspektive der Philosophie der Antike auf das Thema «Glück im Alten Testament», dann ist zunächst in aller Nüchternheit zu konstatieren, dass in den Schriften des Alten Testaments das sogenannte vorphilosophische Glücksverständnis verbreitet ist. Glücklich gepriesen wird derjenige, der «äußere Güter» besitzt. Dazu gehören Ansehen, Reichtum, Nachkommenschaft, Gesundheit und langes Leben, kurz: soziale und psycho-somatische Integrität. Aus einer platonischen Sicht, der sich auch der heilige Augustinus verbunden weiß, handelt es sich hierbei um vergängliche Güter. Häufig werden diese Gaben des Glücks als Ausdruck göttlichen Segens verstanden. So kann der von Gott Gesegnete ebenso wie das von Gott gesegnete Volk als glücklich angesehen werden (vgl. Dtn 7,12f). Ein derartiges Glück wird demjenigen zuteil, der in rechter Weise lebt. Dies gilt sowohl für den Einzelnen als auch für das Volk.

Die alttestamentliche Tradition spricht also von einem Zusammenhang zwischen dem guten und dem glücklichen Leben. In dieser Hinsicht konvergiert das alttestamentliche Glücksverständnis mit demjenigen der antiken philosophischen Tradition: Das *bene vivere* ist Bedingung für das *beate vivere*.

An der Verbindung von (sittlich) gutem und glücklichem Leben und an der inhaltlichen Bestimmung des Glücks als Besitz materieller und immaterieller Güter setzt nun ein vielstimmiger und vielschichtiger innerbiblischer Reflexionsprozess ein. Die in diesem Beitrag vertretene These lautet, dass der Zusammenhang vom guten und glücklichen Leben in der biblischen Tradition nie aufgelöst, wohl jedoch in sehr gründlicher Weise durchdacht wird. Scheint mit der europäischen Aufklärung nach Auskunft von Robert Spaemann der Bezug von Glück und Wahrheit zu verschwinden,¹ so kann dies für die alttestamentliche Tradition nicht gesagt werden. Dieser Bezug wird auch dann aufrecht erhalten, wenn alles dagegen zu sprechen scheint.

2. Quellen des guten Lebens

Die alttestamentliche Tradition kennt im Grunde zwei Quellen, aus denen die inhaltliche Bestimmung des (sittlich) guten Lebens schöpft: Erfahrung und Vernunft auf der einen, Gottes Weisung auf der anderen Seite. Die erste Quelle kann mit dem Begriff der «Weisheit», die zweite mit dem Begriff «Tora» umschrieben werden. Beide Quellen bilden keinen Gegensatz. Im Gegenteil. Sie werden im Laufe der biblischen Überlieferung immer stärker einander zugeordnet. Die Weisheit ist letztlich eine Gabe Gottes (Spr 2,6), sie ist «Beisitzerin (Paredros)» auf seinem Thron (Weish 9,4), durch sie hat Gott den Menschen erschaffen (Weish 9,2), sie «durchwaltet voll Güte das All» (Weish 8,1). Sie erfüllt das «Bundebuch des höchsten Gottes, das Gesetz,

das Mose uns vorschrieb» (Sir 24,23; vgl. Dtn 4,6). Ein glückliches Leben führt, wer auf ihren Ruf hört. Die Freundschaft mit ihr bringt reine Freude (Weish 8,18). Sie kennt den Willen Gottes (Weish 9,9). Wer ihrer Weisung folgt, der befolgt zugleich den Willen Gottes. Insofern ist jener Mensch glücklich zu preisen, «der Weisheit gefunden und Einsicht gewonnen hat» (Spr 3,13) ebenso wie derjenige, der die Tora meditiert «bei Tag und bei Nacht», in Zeiten des Heils und in Zeiten des Unheils (Ps 1). Weisheit und Tora gehen beide von Gott aus. Wer ihren Weisungen folgt, der folgt Gott.

Im Hinblick auf die Gestaltung eines guten Lebens setzt die biblische Tradition demnach sehr wohl auf Einsicht, Erfahrung und Vernunft. Die Erfahrung kann selbst erworben, sie kann aber auch von anderen Menschen, in der Regel von den Eltern oder Lehrern, übernommen worden sein (vgl. Ijob 5,27). Dies zu betonen erscheint wichtig, da häufig im Verweis auf die biblische Tradition ein Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Einsicht aufgrund von Erfahrung und Einsicht aufgrund von Offenbarung konstruiert wird. In der biblischen, insbesondere der weisheitlichen Tradition sind das jedoch keine Gegensätze, vorausgesetzt, beide Quellen der Erkenntnis sind nicht durch getrübbte Wahrnehmungen menschlicherseits verunreinigt.

Greifen wir als einfaches Beispiel die Warnung vor selbstverschuldeter Armut heraus: «Lässige Hand bringt Armut, fleißige Hand macht reich. Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Mensch; in Schande gerät, wer zur Erntezeit schläft» (Spr 10,4-5). Die erste Sentenz stellt einen Zusammenhang von Faulheit und Armut, von Fleiß und Reichtum her. Die zweite Sentenz hebt zudem auf die Bedeutung eines vorausschauenden Handelns für das persönliche Wohlergehen hin. Fleiß und rechte Sorge sollten also nicht mit Verweis auf Lk 12,22-31 als «bürgerliche» Tugenden diffamiert und einem «radikalen», von Jesus geforderten Gottvertrauen entgegen gestellt werden. Die vermeintlichen Widersprüche biblischer Texte sind von der Tradition immer als Anregung verstanden worden, über die in ihnen angesprochene Thematik in differenzierter Weise nachzudenken. Es gibt falsche Formen der Sorge, die Menschen krank und unglücklich machen. Es gibt aber auch eine Unbekümmertheit, die Menschen ins Unglück stürzt. Das verbreitete Alltagswissen, das ein gewisses Maß an materiellem Wohlstand dem Wohlergehen der Menschen förderlich ist, wird durch neuere empirisch-soziologische Forschungen gestützt. Das oben zitierte Wort aus Spr 10,4-5 weiß um diesen Zusammenhang und ruft den jungen Menschen dazu auf, sein Leben entsprechend zu gestalten: «Mein Sohn, lass beides nicht aus den Augen: Bewahre Umsicht und Besonnenheit! Dann werden sie dir ein Lebensquell, ein Schmuck für deinen Hals; dann gehst du sicher deinen Weg und stößt mit deinem Fuß nicht an» (Spr 3,21-23). Insofern weiß auch das Alte Testament um das Sprichwort: Jeder ist seines

Glückes Schmied. Was uns die modernen Wissenschaften an diesbezüglichen Einsichten vermitteln, steht der Sache nach insofern in einer biblisch bezeugten Tradition, als diese sehr wohl darum weiß, dass die Gesetze der Schöpfung zu beachten sind, dass der Mensch in rechter Weise seiner Einsicht und Vernunft folgen soll, wenn er glücklich werden will.

Der Grundsatz, Einsicht und Vernunft bei der Gestaltung des Lebens walten zu lassen, kann sich in einem Sprachgefüge verdichten, das vom Hören auf den «Ruf der Weisheit» spricht. Vor allem in den einleitenden Kapiteln des Buches der Sprichwörter wird den Schülern die Weisheit als eine attraktive Frau vor Augen geführt, die mit eindringlichen Worten zu einem Leben in der Gemeinschaft mit ihr aufruft. Sie lässt sich von denen finden, die sie mit ganzem Herzen suchen (Spr 8,17), und sie verheißt denen ein Leben in Fülle, die in ihrem Haus Mahl mit ihr halten (Spr 9,1-6). «Glücklich (*makarios*) der Mensch, der Weisheit gefunden, der Mensch, der Einsicht gewonnen hat. Denn sie zu erwerben ist besser als Silber, sie zu gewinnen ist besser als Gold ... Langes Leben birgt sie in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Ihre Wege sind Wege der Freude, all ihre Pfade führen zum Glück» (Spr 3,13-17*). Wer sich jedoch dem Ruf der Weisheit verweigert, richtet sich selbst zugrunde (Spr 8,36).

Hier kündigt sich nun ein Motiv an, das im Folgenden weiter zu bedenken ist. In der programmatischen Rede der Weisheit in Spr 2 wird offensichtlich damit gerechnet, dass ein Unglück das Leben eines Menschen heimsuchen und verdunkeln kann. Dabei scheint es so zu sein, dass jeder Mensch, der Kluge ebenso wie der Tor, der Gerechte ebenso wie der Frevler, von einem derartigen Unglück getroffen werden kann. Ist damit der Unterschied zwischen dem Klugen und dem Toren, zwischen demjenigen, der auf den Ruf der Weisheit hört, und demjenigen, der ihren Ruf ausschlägt, aufgehoben? Unser Text bestreitet dies mit guten Gründen. Gerade in der Not zeigt sich der Unterschied zwischen denen, die ihr Leben unter Obhut der Weisheit geführt und denen, die ihre Einladung ausgeschlagen haben. Auch der Kluge und Gerechte kann in ein Unwetter geraten, doch er wird nicht darin umkommen. Da er bisher in seinem Leben auf die Weisheit gehört, ihren Rat sich zu Herzen genommen hat, wird auch sie ihn nicht verlassen, wenn Not und Drangsal über ihn kommen. Anthropologisch gesehen wird dies so zu verstehen sein, dass einem Menschen, der den Ruf der Weisheit hört, der in ihrer ständigen Begleitung lebt (vgl. Spr 4,1-9), ein Habitus zugewachsen ist, der ihn wie eine zweite Natur schützend umgibt.² Vielleicht liegt jene Beobachtung, die Psychologen unter dem Stichwort «Resilienz» diskutieren, nicht weit von dem entfernt, was hier angesprochen ist. Ebenso weiß die Geschichte christlicher Spiritualität um die Kraft, die einem Menschen durch die regelmäßige Übung eines inneren Hörens zuwächst. Aus einer derartigen, ihm zugewachsenen Kraft vermag der Gottes-

fürchtige die «Zeit der Heimsuchung» (Sir 2,2), vor der auch er nicht verschont wird, zu bestehen.

Empirische Untersuchungen aus Soziologie, Psychologie, politischer und ökonomischer Wissenschaft weisen durchgehend darauf hin, dass das Glück der Menschen auch etwas mit ihrem Tun und Lassen zu tun hat. Vor allem in den sapientialen Traditionen der Schrift kommt dieser pragmatische und epistemische Aspekt menschlichen Glücks in einer naturgemäß kulturspezifischen Form zur Sprache. Diese Seite des menschlichen Glücks sollte nicht vorschnell als Selbstermächtigung eines gottvergessenen Subjekts abgetan werden. Weisheit ist eine Gabe Gottes. Wer sich ihr verweigert, verweigert sich letztlich dem, der sie in die Welt gesandt hat.

Nun weiß die alttestamentliche Tradition allerdings auch, dass damit noch nicht alles zum Thema Glück gesagt ist. Zeigt nicht die Erfahrung, dass nicht selten die Gerechten, diejenigen, die ihr Herz rein halten, «alle Tage geplagt und jeden Morgen gezüchtigt werden» (Ps 73,14)? Reicht es wirklich aus, gut zu leben, um glücklich zu sein?

3. Infragestellungen

3.1 Das Glück des Frevlers

Offensichtlich in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition fasst Kohelet eine Beobachtung ins Wort, die der biblisch breit belegten Überzeugung vom Zusammenhang zwischen dem guten und gerechten Leben zu widersprechen scheint: «Es kommt vor, dass ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit (früh) zugrunde geht, und es kommt vor, dass ein Frevler trotz seiner Bosheit lange lebt» (Koh 7,15). «Es gibt Gerechte, denen ergeht es, wie es Frevlern ergeht, und es gibt Frevler, denen ergeht es, wie es Gerechten ergeht» (Koh 8,14).

Emphatischer und in breiter Ausführung findet sich diese Erfahrung auch bei Ijob: «Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? Ihre Nachkommen stehen fest vor ihnen, ihre Sprösslinge vor ihren Augen. Ihre Häuser sind in Frieden, ohne Schreck, die Rute Gottes trifft sie nicht ... Sie singen zu Pauke und Harfe, erfreuen sich am Klang der Flöte, verbringen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich» (Ijob 21,7-13*).

3.2 Das Unglück des Gerechten

Analog zum Glück des Frevlers weiß die biblische Tradition auch um das Unglück des Gerechten. Die Frevler, so bekennt der Beter des 73. Psalms «häufen Reichtum auf Reichtum und sind immer im Glück.» Er selbst dagegen hielt sein Herz rein und doch war er geplagt den ganzen Tag. Ausführlich und mit verteilten Rollen geht das Buch Ijob dieser Frage nach.

Ijob ist «untadelig und rechtschaffen, er fürchtet Gott und meidet das Böse» (Ijob 1,1), und ausgerechnet er wird von schwerem Leid getroffen. Warum?

4. Antworten

Die alttestamentliche Tradition hat sich intensiv mit den hier angesprochenen Fragen befasst.

4.1 Zeitliche Zerdehnung

Ein erster Versuch, das Problem zu lösen, besteht in einer zeitlichen Zerdehnung des Zusammenhangs von Tun und Ergehen. Das Glück des Frevlers, so wird gesagt, ist lediglich eine vorübergehende Erscheinung. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen wird nicht grundsätzlich, sondern nur vorübergehend außer Kraft gesetzt; genau genommen wird er nicht aufgelöst, sondern zeitlich gedehnt. Bisweilen verbleibt die zeitliche Zerdehnung in der Lebensspanne des betroffenen Menschen. Bisweilen kann sie sich aber auch über das Leben eines Einzelnen hinaus auf die folgende Generation oder auf weitere Generationen erstrecken. Gott spart den *Kindern* des Frevlers sein Unheil auf, heißt es in Ijob 21,19. Ijob selbst kann sich mit einer derartigen Auskunft nicht trösten und entgegnet: «*Ihm selbst* (scil. dem Frevler) vergelte er (scil. Gott), so dass *er* es (scil. das Unheil) spürt. Mit *eigenen* Augen soll er sein Unglück schauen, vom Grimm des Allmächtigen soll *er selbst* trinken. Denn was kümmert ihn sein Haus, wenn er dahin ist, wenn abgeschnitten seiner Monde Zahl?» (Ijob 21,19–21). Gott möge dem Frevler selbst vergelten, so dass *er* es spürt und nicht erst seine Kinder – ein Gedanke, der an eine ausführliche Diskussion im Buch Ezechiel erinnert: «Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf?» (Ez 18,2).

Auch in Bezug auf das Ergehen Ijobs selbst liegt eine extreme Form zeitlicher Zerdehnung vor. Das dem Gottesfürchtigen von der Tradition zugesprochene Glück wird Ijob tatsächlich zuteil, allerdings erst nach einer offensichtlich langen und schmerzhaften Zeit des Leids. Ijob schaut Gott noch vor seinem Tod (Ijob 42,5), erklärt die Auseinandersetzung damit für beendet (Ijob 42,6) und wird von Gott mehr gesegnet als zuvor (Ijob 42,12–17).

4.2 Differenzierung der Wahrnehmung: der innere und der äußere Mensch

Ein zweites Modell löst das Problem der Inkongruenz von Tun und Ergehen nicht mit einer zeitlichen Zerdehnung, sondern mit einer «räumlichen» Differenzierung. «Räumlich» ist hier in einem metaphorischen Sinn zu verstehen. Es geht um eine Differenzierung der Wahrnehmung. Innerhalb des Bewusstseins entsteht ein neuer Raum der Wahrnehmung. Der

Grundgedanke dabei ist: Dem Gerechten mag es äußerlich gesehen schlecht ergehen, doch innerlich geht es ihm gut. In seiner Wahrnehmung dringt er in einen inneren Raum der Ruhe, der Gelassenheit, der Gottesgegenwart ein. Auch wenn die äußeren Umstände seines In-der-Welt-Seins äußerst misslich sind, so findet er doch innerlich Zuflucht und Geborgenheit in einem Raum des «Heils». So kann der Gerechte bereits vor seinem Tod in der beglückenden Gegenwart Gottes leben, auch wenn äußerlich gesehen die Frevler noch ihr Unwesen treiben. Die Mächte des Bösen können ihn im Raum der Gottesgegenwart letztlich nicht tangieren. Mit seinem Tod wird dieser Zustand gleichsam perpetuiert. Es tritt qualitativ nichts Neues ein, vielmehr wird mit dem Tod des Gerechten dessen Leben in der Gegenwart Gottes von allen innerweltlichen Anfechtungen befreit. Der Tod des Gerechten ist Rettung aus einer dem Untergang geweihten (Lebens-)Welt.: «Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. In den Augen der Toren sind sie gestorben, ihr Heimgang gilt als Unglück, ihr Scheiden von uns als Vernichtung, doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit» (Weish 3,1-4). Zwischen den beiden «Räumen der Wahrnehmung» liegt eine ontologische Differenz vor. Dem inneren Raum wird gewöhnlich eine höhere Wertigkeit zugesprochen als der äußeren Realität. Ihr Verhältnis kann beschrieben werden als das von Schein und Sein. Die Frevler sind nicht in der Lage zu erkennen, was beim Tod des Gerechten wirklich geschieht: «Sie irren sich. Ihre Schlechtigkeit macht sie blind. Sie verstehen von Gottes Geheimnissen nichts» (Weish 2,21-22). Dieses Modell der Leidbewältigung gehört in jene Tradition, die Theo Kobusch als die *Entdeckung des inneren Menschen* bezeichnet hat.³

Am Beispiel von Ps 73 soll dies verdeutlicht werden. Eröffnet wird der Psalm nach der Überschrift mit einem tief in der biblischen Tradition verankerten Bekenntnissatz: «Gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind» (vgl. Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 136,1; Jer 33,11; 1 Chr 16,34). Der Beter hat, so sein Zeugnis, entsprechend dem Bekenntnis von V 1 gelebt. Er hat, wie er in V 13 sagt, sein Herz rein gehalten. Er gehört zu den Redlichen, zu denen, die reinen Herzens sind. Doch was er sieht und erfährt, ist das genaue Gegenteil davon: Gut geht es den Hochmütigen, denen, deren Herz überläuft von bösen Plänen (V 7). Er dagegen, der sein Herz rein hielt, wurde geplagt den ganzen Tag, wurde gezüchtigt alle Morgen (V 14). In V 16-17 kommt es zur Wende der erlösenden Einsicht: «Da sann ich nach, um das zu begreifen, es war eine Qual für mich, bis ich eintrat in Gottes Heiligtümer, einsah ihr Endgeschick.» In der Exegese wird diskutiert, ob es sich beim Eintritt in die «Heiligtümer Gottes» um einen Besuch im Tempel handelt, oder ob die Bezeichnung in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist. Die Diskussion soll uns hier nicht beschäftigen,⁴ entscheidend ist, zu welcher Einsicht der Beter des Psalms gelangt.

Offensichtlich handelt es sich um eine Einsicht, die in irgendeiner Weise mit der Wirklichkeit Gottes in Verbindung zu bringen ist («Heiligtümer Gottes»). Zugleich befreit sie den Beter aus der schweren Krise, in die er geraten war. Es handelt sich um eine rettende Einsicht. Im dritten Teil des Psalms (V 18–28) wird die neu gewonnene Einsicht entfaltet. Das Treiben der Frevler erscheint jetzt in einem neuen Licht. Der Beter sieht bereits jetzt das (noch nicht eingetroffene) Ende der Frevler. «Der Psalmist erkennt, was immer schon von Gott her mit den Frevlern geschieht.»⁵ Ob es auf der Geschehensebene bereits eingetroffen ist, sagt der Text nicht. Der Psalm scheint mit zwei verschiedenen Formen des Sehens zu operieren, genauer: mit der Unterscheidung von Sehen (V 3) und Einsehen (V 17). Der Beter gelangt zu einer Einsicht (V 17), die das vordergründige Sehen (V 2–12) auf ein tiefer liegendes Erkennen hin durchbricht.

Die Verse 21–22 blicken auf den zweiten Teil des Psalms zurück (V 13–17), auf die Krise des Beters. Auch diese erscheint jetzt in einem neuen Licht. Die dem Beter zuteil gewordene Krise wird nicht dadurch überwunden, dass Gott zu ihm kommt oder dass er selbst in die Nähe Gottes geführt wird, sondern dadurch, dass er die ihm immer schon zuteil gewordene Nähe Gottes erkennt. Das im Psalm verhandelte Problem ist ein solches der Erkenntnis, der Wahrnehmung. Der Beter war immer bei Gott, auch als «Rindvieh», als Dummkopf (V 22) – doch er erkannte es nicht. Die Dynamik des Psalms wird verkannt, wenn die Verse 21–22 umgestellt werden – wie es etwa die Einheitsübersetzung tut; sie stellt die Verse in den zweiten Teil, hinter V 14, offensichtlich deshalb, weil der Beter hier von seiner Krise spricht. Aber der Sinn der Aussage ist gerade der, dass der Beter jetzt die überwundene Krise neu sieht. Jetzt versteht er, was damals geschah.

Die Verse 23–24 entfalten nun das, was der Beter jetzt erfährt: die Gegenwart Gottes, und zwar sowohl in Richtung Vergangenheit als auch in Richtung Zukunft. Auch in der Krise war der Beter bei Gott («bei dir»), doch er erkannte es nicht, und das war seine Not.

In den Versen 25–26 wird die dem Beter zuteil gewordenen Einsicht weiter bedacht. Gott selbst ist die Gabe, neben der alle anderen Gaben verblassen: «Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf Erden. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig. Ja, wer dir fern ist, geht zugrunde, du vernichtest alle, die dich treulos verlassen. Ich aber: Gott nahe zu sein ist mein Glück. Ich setze auf Gott, den Herrn, mein Vertrauen. Ich will all deine Taten verkünden.» Augustinus hat den Sinn der Aussage richtig erfasst, wenn er schreibt: «Quid est, servat aliquid bonis? Quid illis servat? Seipsum. – Was bedeutet: Er bewahrt den Guten etwas auf? Was bewahrt er ihnen auf? Sich selbst!»⁶

Aus dem Psalm geht hervor, dass der Beter zunächst ein recht oberflächliches Verständnis des eingangs zitierten Bekenntnissesatzes besaß. Er verstand

das im Bekenntnis von V 1 zugesagte Gutsein Gottes als ein äußerlich sichtbares und unmittelbar wahrnehmbares Gut. Das geht eindeutig aus den Beschreibungen der Frevler, ihrem Verhalten und ihrem Ergehen in V 3-12 hervor. Dieses erste, gleichsam vorläufige Verständnis wird dem Beter in einem schmerzhaften Prozess genommen. Dafür wird ihm ein neues, tieferes Verständnis des Bekenntnisses geschenkt, eine Einsicht, die ihm zuteil wurde, als er eintrat «in die Heiligtümer Gottes». Der Beter geht durch die Krise hindurch und gelangt dabei zu der Einsicht, dass das Bekenntnis: «Gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind» allem äußeren Anschein zum Trotz wahr ist. Im Durchgang durch eine erschütternde Krise hat sich das Bekenntnis für den Beter bewahrheitet. Mit dem Übergang von einem übernommenen Bekenntnis zu einem als wahr erkannten und erfahrenen Bekenntnis korrespondiert die Bewegung von einem Sprechen *über* Gott zu einem Sprechen *zu* Gott. In der Bewegung von einem Sprechen über Gott hin zu einem Sprechen zu Gott zeigt sich eine Entsprechung zum Ijobbuch, das sich bekanntlich mit einer ähnlichen Thematik befasst. Im Prolog wie auch in der ersten Rede spricht Ijob ausschließlich *über* Gott. Bereits mit der zweiten Rede ändert sich das: Ijob klagt nicht mehr nur *über* Gott (6,4-9), sondern auch *zu* Gott (7,7). Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung verstärkt sich Ijobs Hinwendung zu Gott. In diesem Wechsel von einem Sprechen über Gott zu einem Sprechen zu Gott dürfte wohl ein Schlüssel zum Verständnis des Buches und des in ihm verhandelten Problems liegen. Das scheint auch in Psalm 73 der Fall zu sein.

Das Modell einer differenzierenden Wahrnehmung findet sich auch in Anwendung auf den Frevler. Elifas von Teman, einer der Freunde Ijobs, bringt es zur Sprache. Elifas richtet seine Aufmerksamkeit auf den inneren Zustand des Frevlers. Dabei kommt Erstaunliches zum Vorschein: «Der Frevler bebt in Ängsten all seine Tage, nur wenige Jahre sind dem Gewaltmenschen bestimmt. In seinen Ohren hallen Schreckensrufe, mitten im Frieden kommt der Verwüster über ihn. Er kann nicht hoffen, der Finsternis zu entfliehen, aufgespart ist er für das Schwert. Auf der Suche nach Brot irrt er umher, er weiß, dass ein schwarzer Tag ihn bedroht» (Ijob 15,20-23). Demnach wird der Frevler ohne Unterlass von tiefsitzenden Ängsten gequält. Zugleich ist er ein Mensch der Gewalt. Der äußere Schein glanzvollen Wohlergehens trägt. In Wirklichkeit ist der Mensch ohne Gott in Finsternis gefangen. Er irrt in tiefer Orientierungslosigkeit umher und findet keine Nahrung für sein allseits bedrohtes Leben. Hinter der Fassade von Gewalt und Arroganz verbergen sich tiefsitzende Ängste. Entgegen dem äußeren Anschein ist der Frevler also keineswegs glücklich. – Hier kommen Beobachtungen zur Sprache, die durch Einsichten der modernen Psychologie gestützt werden. Menschen können sich in ihrer Selbstwahrnehmung täuschen. Deshalb ist Vorsicht angebracht, wenn sich jemand (in Umfragen)

als «glücklich» bezeichnet. Das Phänomen ist häufig bei Menschen anzutreffen, die eine Konversion erlebt haben und denen im Rückblick auf ihr früheres Leben deutlich wird, dass sie damals in Wirklichkeit zutiefst unglücklich waren, wenngleich sie es zu jener Zeit nicht erkennen konnten, da ihnen der Zugang zu jenem Licht, das ihnen ihr Elend hätte sichtbar machen können, noch verschlossen war. Ein beeindruckendes Beispiel einer derartigen Einsicht begegnet uns bei Thomas Merton (1915–1968). In seiner Autobiographie *«The Seven Storey Mountain. An Autobiography of Faith»* schreibt er im Rückblick auf seine Zeit als junger Student: «So there I was, with all the liberty that I had been promising myself for so long. The world was mine. How did I like it? I was doing just what I pleased, and instead of being filled with happiness and wellbeing, I was miserable. The love of pleasure is destined by its very nature to defeat itself and end in frustration. But I was one of the last men in the world who would have been convinced by the wisdom of a St. John of the Cross in those strange days.»⁷ Elifas teilt uns eine Beobachtung mit, die er selbst gemacht hat, die aber zugleich von «Weisen berichtet wird», dass nämlich beim vermeintlichen Glück des Frevlers zwischen dem äußeren Schein und dem wahren Sein zu unterscheiden ist. Diesem Argument begegnen wir übrigens häufig im Glücksdiskurs der hellenistischen Philosophen. Solange ein Mensch in Angst lebt, so die verbreitete Ansicht, kann er nicht wahrhaft glücklich sein. Das aber ist bei all jenen der Fall, die ihr Glück vom Besitz von Gütern abhängig machen, über die sie nicht verfügen können. Sie leben in der Angst, diese zu verlieren, und deshalb sind sie nicht wirklich glücklich.

4.3 Krankmachende Formen von Frömmigkeit

Aus der Beobachtung, «dass ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit früh zugrunde gehen und dass ein Frevler trotz seiner Bosheit lange leben kann» zieht Kohelet die Schlussfolgerung: «Sei nicht allzu gerecht und bemühe dich nicht, über die Maßen weise zu sein! Warum willst du dich zugrunde richten?» (Koh 7,16). Ist dies der «Bankrott der Ethik»,⁸ kapituliert Kohelet «vor den Forderungen Gottes»?⁹ Die biblische Tradition weiß um das Leiden der Gerechten. Besonders in der christlichen Theologie und Frömmigkeit ist dieses Motiv christologisch vertieft zu prominenter Geltung aufgestiegen. Allerdings lauern hier auch Gefahren. Es gibt falsch verstandenen Formen von Gerechtigkeit. Es gibt krank machende Formen von Frömmigkeit. Auch sie können Menschen ins Unglück stürzen. In Koh 7,15–18 scheint so etwas in den Blick genommen zu sein. Eine ausführliche Analyse der Perikope könnte zeigen,¹⁰ dass Kohelet hier den Weg der Mitte zwischen zwei zu verwerfenden Extremen weist, dem des (übertriebenen) Nomismus, das in die Selbstzerstörung führt (7,16: «Warum willst du dich zugrunde

richten?»), und dem des Antinomismus (7,17a: «Sei nicht allzu frevlerisch, und sei kein Tor»), das ebenfalls in den vorzeitigen Ruin führt (7,17b: «Warum willst du vor der Zeit sterben?»). Die Empfehlung der *via media* erinnert an Aristoteles. In der Nikomachischen Ethik unternimmt dieser den Versuch, eine Theorie des guten und gelingenden Lebens zu entwerfen. Seine Reflexionen bewegen sich im Spannungsfeld eines vorphilosophischen Ethos von Sitte und Herkunft und der durch Aufklärung und Kritik vorphilosophischen Lebenswissens entstandenen Philosophie der sophistischen Intellektuellen. Nach Aristoteles gehören «das Übermaß und der Mangel dem Laster an, die Mitte aber der Tugend» (eth. Nic. 1106b). Die Tugend als Mitte ist also nicht die auf Kompromiss bedachte Mittelmäßigkeit. Aristoteles sagt ausdrücklich, dass die Tugend als Mitte nicht «die Mitte nach dem arithmetischen Verhältnis ist» (eth. Nic. 1106a.b). «Ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff nach ist die Tugend Mitte; insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende» (eth. Nic. 1107a).

4.4 Die Erprobung des Gerechten

Warum muss Ijob leiden? Er selbst weiß es nicht, auch seine Frau und seine Freunde wissen es nicht. Nur der Leser wird gleich zu Beginn der Erzählung über den wahren Grund von Ijobs Leid in Kenntnis gesetzt. Ijobs Leid hat einen «bestechend einfachen, um nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb muss er leiden. Gott treibt ein grausames Experiment mit Hiob».¹¹ Der Satan äußert den Verdacht, Ijob fürchte Gott, weil er einen persönlichen Vorteil davon habe. So geht es in der Ijoberzählung um die Frage nach der Möglichkeit wahrer Gottesliebe. Wenn Gott dem Gerechten ein glückliches Leben ermöglicht, wie die alttestamentliche Tradition bezeugt, dann stellt sich die Frage, ob der Gerechte Gott nur um seines eigenen Glückes willen fürchte. Das hieße dann allerdings: Der Gerechte fürchte (liebe) nicht Gott, sondern nur sich selbst. Diesen Verdacht äußert der Satan gegenüber Gott: «Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen» (Ijob 1,9-11). Ijob besteht die Probe. Am Ende wünscht er nur noch, mit Gott in Kontakt zu kommen. Der Wunsch, gesund zu werden, hat sich weitgehend verflüchtigt: «Gäbe es doch einen, der mich hört! Hier ist mein Zeichen! Der Allmächtige antworte mir!» (31,35). Tatsächlich geht zunächst dieser Wunsch in Erfüllung. «Der Herr antwortete dem Ijob aus dem Wettersturm und sprach ...» (38,1). Nach einer zweifachen Rede Gottes erklärt Ijob die

Auseinandersetzung für beendet. Seine letzten Worte lauten: «Darum widerufe ich. Ich bin getröstet in Staub und Asche» (42,6). Noch bevor Ijob äußerlich wieder hergestellt wird, weiß er sich «getröstet in Staub und Asche».

4.5 Sein und Haben – Kohelets Suche nach dem Glück

Ausgangspunkt unserer Erörterung war – aus der Perspektive antiker Philosophie betrachtet – die vorphilosophische Tradition des alttestamentlichen Glücksverständnisses: Glücklich ist der von Gott mit zeitlichen Gütern gesegnete Gerechte. In der theologischen Durchdringung dieser Aussage stößt die alttestamentliche Tradition zu einer zweifachen Weitung vor: von den zeitlichen Gütern zu dem einen, wahren Gut, welches Gott selbst ist, und damit einhergehend zu einem «Besitz» dieses Gutes über die Schwelle des Todes hinaus: «Ich sage zum Herrn: Du bist mein Herr, mein ganzes Glück bist du allein. ... Ich habe den Herrn beständig vor Augen. Er steht mir zur Rechten, ich wanke nicht ... Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele, auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis, du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16,9–10). Der Sache nach konvergiert die biblische Tradition an dieser Stelle – bei einer bleibend unterschiedlichen Terminologie – mit der philosophischen Tradition griechisch-hellenistischer Glücksbestimmung. Will ein Mensch bleibend glücklich werden, dann darf sein Begehren nur auf Güter von zeitloser Dauer gerichtet sein.

Es gibt ein Buch innerhalb des Alten Testaments, dass die Frage nach dem Glück in das Zentrum seiner Reflexionen rückt: Kohelet. Das Buch setzt sich mit der jüdischen Tradition, in der es steht und aus der es stammt, kritisch-konstruktiv auseinander und artikuliert seine Lehre vom Glück möglicherweise zugleich im Horizont griechisch-hellenistischer Eudämonologie.¹²

4.5.1 Glück als Gabe Gottes

Im Koheletbuch wird die Glücksthematik aus einem narrativen Kern heraus entwickelt. Den narrativen Kern bildet die sogenannte *Königstravestie* in Koh 1,12–2,26. In der Königstravestie blickt Kohelet auf eine frühere Phase seines Lebens zurück, eine Phase, in der er «König war über Israel in Jerusalem» (1,12). Natürlich ist dies nicht in einem historischen Sinn zu verstehen. Es handelt sich um eine Form literarischer Anthropologie. In 1,12–2,26 erzählt Kohelet von der Zeit, da er König war, von den Absichten, die er damals verfolgte, von dem, was er erreichte, von den Krisen, die er durchmachte, und von den Erkenntnissen, zu denen er gelangte. In 2,3–23 erzählt er zunächst von seinem Aufstieg als König. Der Aufstieg beginnt grandios mit dem Bau einer königlichen Lebenswelt (2,4–10): «Was immer

meine Augen verlangten, versagte ich ihnen nicht. Meinem Herzen verweigerte ich keine einzige Freude, ja mein Herz freute sich an meinem ganzen Besitz, und das war mein Anteil an meinem ganzen Besitz» (2,10). Doch auf dem Höhepunkt der Macht- und Prachtentfaltung kündigen sich erste Zweifel, Unsicherheiten und Missetöne an: «Dann wandte ich mich all meinen Werken, die meine Hände geschaffen hatten, und dem Besitz, für den ich mich abgemüht hatte, um ihn zu erwerben, zu, und siehe: Das ist alles Windhauch und Luftgespinnst. Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne» (2,11). Mit 2,12 setzt der unaufhaltsame Abstieg des Königs ein. Auch die Weisheit, so erkennt «König Kohelet», kann ihn letztlich vor dem Tod nicht retten (2,12-17): «Da hasste ich das Leben, denn als etwas Böses lag auf mir das, was unter der Sonne geschieht. Ja, das ist alles Windhauch und Luftgespinnst» (2,17). Der Versuch, sich und seinem Werk mittels der Bildung einer Dynastie Unvergänglichkeit zu verschaffen, ist mit Unsicherheiten behaftet (2,18-20). Vor allem aber wird er dem nicht gerecht, was Kohelet als König sucht: bleibendes Glück (2,3). Er, der König, müht sich, und ein anderer soll die Früchte seiner Arbeit genießen (vgl. 2,21)? «Was bleibt also dem Menschen von all seiner Mühe und dem Streben seines Herzens, mit denen er sich abmüht unter der Sonne?» (2,22). Das im Königs-experiment durchgespielte Lebensmodell endet in Resignation und Verzweiflung: «Ja, all seine Tage sind Leid, und Kummer ist sein Geschäft. Selbst in der Nacht findet sein Herz keine Ruhe» (2,23a). In der Königstravestie wird eine Anthropologie durchgespielt, die letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Die Wende vollzieht sich in 2,24-25: «Nicht im Menschen gründet das Glück, wenn er isst und trinkt und seine Seele Gutes sehen lässt bei seiner Arbeit. Vielmehr habe ich selbst gesehen, dass es aus der Hand Gottes stammt. Denn wer isst und wer sorgt sich, wenn nicht ich?»

Am Ende des königlichen Experiments kommt Gott ins Spiel. In der königlichen Lebenswelt von 2,3-23 kam Gott nicht vor. Er wird mit keinem Wort erwähnt. Lediglich in 1,13 wird im Gestus eines distanzierten Beobachtens gefragt, ob es ein schlechtes Geschäft sei, das ein Gott den Menschen aufgetragen habe, dass sie sich damit plagen.

Das Königsexperiment Koh 1,12-2,23 spielt eine Anthropologie ohne Gott durch. Wo Gott nicht vorkommt, übernimmt der Mensch die Rolle Gottes, *er* wird zum Königsgott. Tatsächlich weist Koh 2,3-11 durchgehend »gott-königliche« Konnotationen auf. Kohelet wird zum Schöpfer (s)einer Welt. Doch am Ende zeigt sich: Auch der König ist nur ein Mensch. Auch er ist sterblich, wie jeder andere Mensch (2,15). Auch seine Welt ist nichts anderes als eine vergängliche Menschenwelt.

In 2,3 kündigt König Kohelet an, er wolle «sehen, wo es Glück gibt für die Menschen, das sie sich verschaffen könnten unter dem Himmel während der wenigen Tage ihres Lebens.» Die Antwort erfolgt in 2,24. Sie besteht

aus einem negativen und einem positiven Teil. Der negative Teil lautet: «Nicht im Menschen gibt es Glück.» Der positive Teil der Antwort lautet: «Aus der Hand Gottes stammt es.» Damit wird erstmals die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks beantwortet. Die *inhaltliche* Bestimmung des Glücks wird gleichsam beiläufig mit eingeschoben: Essen, trinken, seine Seele Gutes sehen lassen – das ist Glück. Damit ist der Kerngedanke des Buches ausgesprochen. Alles weitere kann als Entfaltung, Verteidigung und Anwendung dieses Gedankens verstanden werden. Seine Plausibilität gewinnt er dadurch, dass er – mit Hilfe der Figur des Königs – als *Einsicht eines durch Krisen geläuterten Lebensweges* formuliert wird. Mit 2,24–26 endet die Königstravestie. Am Ende seines «königlichen Lebens» gelangt Kohelet zu einer Einsicht, die er ab 3,1ff. als weisheitlicher Lehrer weiter durchdenkt und entfaltet.

4.5.2 Glück als Erfahrung

Mit der Bestimmung von Glück als Gabe Gottes richtet sich das Koheletbuch gegen die Vorstellung, Glück sei in einem eigentlichen und letztgültigen Sinn vom Menschen machbar. Der empirischen Dekonstruktion einer derartigen eudämonologischen Homo-faber-Mentalität dient die Königstravestie. Auch dort, wo das Glück vom Menschen «ergriffen» wird, trägt das «Ergreifen» die Struktur einer «An-nahme». Der Mensch nimmt etwas ihm Gegebenes an. Im Horizont biblischer Sprachkultur heißt dies im Koheletbuch: Glück stammt «aus der Hand Gottes» (2,24b), es ist «Gabe Gottes» (3,13). Da sich nun aber die Erfahrung von Glück in der leiblichen Konstitution des menschlichen Daseins normalerweise mittels unterschiedlicher Gaben vollzieht, entsteht bei vielen Menschen der naheliegende Eindruck, Glück *sei* der Besitz dieser Gaben: der Reiche sei glücklich. Gegen dieses verbreitete Missverständnis argumentiert Kohelet vor allem im zweiten Teil des Buches (4,1–6,9), in dem es schwerpunktmäßig um die Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis geht, eine Auseinandersetzung, die sich der Form nach durchgehend in den eudämonologischen Diskursen der Antike beobachten lässt. Es geht Kohelet um ein vertieftes Verständnis dessen, was Glück ist. Um dieses Bemühen kreist nun die zweite der oben genannten Akzentsetzungen: Glück ist ein spezifischer Modus der *Erfahrung*. Die Aussage ist gegen jene Vorstellungen gerichtet, die das Glück mit dem Besitz von Gütern einfachhin identifizieren. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Aussagen in 2,26, 5,18 und 6,1–6 zu verweisen.

Will man die mit der Bestimmung von «Glück als Erfahrung» vorgenommene Akzentsetzung näherhin umschreiben, so wird man sagen können, dass hier der Blick von außen nach innen gelenkt wird. Der «innere

Mensch» kommt in den Blick. Das äußerlich Sichtbare und Benennbare bekommt seinen eigentlichen Wert erst durch etwas Inneres. Dieses Innere ist eine spezifische Form der Wahrnehmung, die mit «sättigen» (6,3) und «sehen» (6,6) umschrieben wird. Erst von dieser Wahrnehmung her bekommen die Dinge des Lebens ihren Wert. Unabhängig davon sind sie wertlos, ja sogar gefährlich, weil sie dem Menschen vortäuschen, er könne in ihnen etwas Bleibendes finden. Kohelet ist als König den Weg der Täuschung gegangen und am Ende in die Verzweiflung geraten (1,12–2,23). Die Wende wurde eingeleitet durch eine Erkenntnis, eine Erfahrung, die zum «Sehen» und zu Gott führte (2,24).

Kohelet will seine Schüler zu dieser neuen Sicht verhelfen, sie zur Umkehr bewegen. Dazu bedient er sich provokativer Bilder, Bilder, die aus der gewohnten Weltwahrnehmung herausreißen. *Pierre Hadot* hat darauf hingewiesen, dass auch «das horazische *carpe diem* keineswegs der Rat eines Genußmenschen ist, wie man oft gemeint hat, sondern im Gegenteil eine Aufforderung zur Umkehr, das heißt zu einem Sich-Bewusstwerden der Nichtigkeit der «hemmungslosen und eitlen» Begierden, aber auch der Nähe des Todes, der Einmaligkeit des Lebens, der Einmaligkeit des Augenblicks».¹³ Glück ist nach Auskunft des Koheletbuches eine spezifische Form der Erfahrung. Sie ist zunächst und vor allem mit dem Begriff der Freude zu umschreiben. In der Freude, so heißt es in 5,19, vermag der Mensch eine Antwort Gottes zu vernehmen.

4.5.3 Glück der Gegenwart

Das Koheletbuch richtet sich gegen Vorstellungen, die das Glück des Menschen ins Jenseits verlegen. Nach Auskunft des Koheletbuches kann der Mensch in diesem Leben glücklich werden: «Da sah ich ein, dass es kein Glück gibt, außer dass der Mensch sich freut, *bei seinem Tun*. Ja, das ist sein Anteil. *Denn wer könnte ihn dahin bringen, zu sehen, was nach ihm sein wird?*» (3,22). Das gegenwärtige Leben trägt seinen Wert in sich selbst. Freilich gilt dies nur für ein Leben, das der Selbsttäuschung entronnen ist und sich für das «Tun Gottes» (7,13), der «alles schön gemacht hat zu seiner Zeit» (3,11), geöffnet hat. Als König hatte Kohelet versucht, der fliehenden Zeit zu entkommen und sich und seinem Werk Dauer zu verschaffen. Nachdem ihm die Unmöglichkeit dieses Vorhabens auf schmerzliche Weise bewusst geworden ist (2,12–23), nachdem er erkannte, dass das Glück des Menschen aus der Hand Gottes stammt (2,24), weist er mit dem Gedicht über die Zeit (3,1–8) einen Weg in die Erfahrung und Annahme der Gegenwart. Die Gegenwart anzunehmen, auch jenseits von «gut und schlecht» (7,13f.) – dazu ruft Kohelet seine Schüler auf, «denn es gibt weder Tun noch Planen, weder Wissen noch Weisheit in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist» (9,10).

4.5.4 Bleibendes Glück

Es finden sich im Koheletbuch Hinweise darauf, dass das Glück hier als etwas Bleibendes in den Blick genommen wird. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass im Koheletbuch über weite Strecken hin eine andere Form von Leid in den Blick kommt als im Buch Ijob. Das Leid, das Unglück, das Kohelet bedenkt, dürfte wohl am ehesten mit dem Begriff «Frustration» zu umschreiben sein. König Kohelet erleidet, rein äußerlich gesehen, keine Not. Er wird nicht, wie etwa Ijob, von Gott durch Leid auf die Probe gestellt. Er hat alles, was er zu einem glücklichen Leben benötigt. Und doch gerät er in Not, Verzweiflung und Lebenshass. Der Mensch ist nach Auskunft des Koheletbuches keineswegs «von Natur aus» glücklich, wenngleich er, was etwas anderes ist, «von Natur aus» darauf angelegt ist. Kohelet bedenkt sehr wohl jene unbestreitbare Tatsache, dass ein Mensch nicht von Natur aus «glücklich ist». Er führt viele Beispiele dafür an und er erzählt in der Königstravestie einen Teil seiner eigenen Lebensgeschichte, die ihn in die Sackgasse der Verzweiflung führte (2,23). Wie ist diese Diskrepanz zu erklären?

Von Gott her gesehen ist das Glück als Gabe immer «da». Doch der Mensch ist «von sich aus» nicht (immer) in der Lage, es anzunehmen. Dies liegt nicht an Gott, sondern am Menschen, an seinen eitlen und hemmungslosen Begierden, an seiner gestörten Wahrnehmung, an seinem verschleierte Bewusstsein, an seinem Unwissen. Kohelet ist den Weg der Unwissenheit gegangen und zum Wissenden geworden. Es gibt im Koheletbuch so etwas wie ein befreiendes, rettendes Wissen. Das verschleierte Bewusstsein, das den Menschen an der Wahrnehmung dessen, was von Gott her gesehen «da» ist, hindert, ist nicht durchgehend als Folge individueller Schuld anzusehen. Kohelet beschreibt und beklagt, dass der Mensch in (gesellschaftliche) Unheilszusammenhänge hineinwächst, die ihm vorgegeben sind und denen er nur allzu oft zum Opfer fällt (vgl. 4,1-3.4-6; 5,7-8.9-11). Das Koheletbuch ist gesellschaftskritischer eingestellt als gemeinhin angenommen. Seine Gesellschaftskritik kommt nicht von außen, sie gründet vielmehr im individualistischen und subjektiven Ansatz des Buches. Der Mensch, der in die gesellschaftliche Welt hineinwächst, eignet sich damit zugleich das «falsche Leben» dieser Gesellschaft an. Wird diese Fehlform in einem Menschen aufgedeckt und begibt er sich auf den Weg der Umkehr, dann leistet er damit zugleich einen Beitrag der Aufklärung und Heilung. Verborgene, aber gleichwohl wirksame Unheilszusammenhänge kommen zum Vorschein. Eine Heilung in der Wurzel wird möglich.

Vor diesem Hintergrund ist der im Buch angelegte Argumentationsgang zu verstehen, Freude als eine das ganze Leben des Menschen durchdringende Größe in den Blick zu bekommen. Dabei lässt sich eine mit der Lektüre des

Buches einhergehende Vereindeutigung beobachten. Erste Hinweise darauf, dass die Freude, zu der das Buch aufruft, mehr ist als ein ephemerer Event, finden sich in 3,12 und 3,22: «Ich erkannte, dass es kein Glück bei ihnen gibt, außer sich zu freuen und sich Glück zu verschaffen *in seinem Leben*» (3,12). «Da sah ich ein, dass es kein Glück gibt außer dass der Mensch sich freut *bei seinem Tun*» (3,22). Mit der Angabe «bei seinem Tun» deutet Kohelet über 3,12 («in seinem Leben») hinausgehend an, dass die Freude, zu der er aufruft, eine Art Grundgestimmtheit meint, die alles Tun des Menschen durchdringen soll. Von der aristotelischen Tugendlehre herkommend könnte man von einem Habitus sprechen. So setzen die Angaben «in seinem Leben» (3,12) und «bei seinem Tun» (3,22) einen doppelten Akzent: zum einen auf das Diesseits im Unterschied zum Jenseits und zum anderen auf eine alles menschliche Tun begleitende und durchdringende Haltung im Unterschied zu einem vorübergehenden, rein äußerlich bleibenden Ereignis. Deutlicher noch wird dies in 8,15 gesagt: «So preise ich die Freude, denn es gibt kein Glück für den Menschen unter der Sonne, als zu essen, zu trinken und sich zu freuen. *Das soll ihn begleiten bei seiner Arbeit während der Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne.*» Von der Freude wird hier gesagt, dass sie den Menschen begleiten soll «bei seiner Arbeit während der Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne». Die Freude, zu der Kohelet aufruft, meint kein punktuell, sich vom sonstigen Mühen des Menschen unterscheidendes Ereignis, sondern eine Haltung, eine Gestimmtheit, die alles menschliche Tun und Lassen durchdringen soll. Dass die Freude als etwas Bleibendes ins Gewahrsein kommt, wird in 9,7–10 noch einmal, diesmal mit der Stilfigur der Wiederholung und mit Nachdruck gesagt: »*Jederzeit* seien deine Kleider weiß, und an Öl auf deinem Haupt fehle es nicht. Genieße das Leben mit einer Frau, die du liebst, *alle Tage deines Lebens* voll Windhauch, die er dir gegeben hat unter der Sonne, *alle deine Tage* voll Windhauch« (9,8f.).

Dem scheint das Schlussgedicht des Buches (11,9–12,7.8) zu widersprechen. Denn hier wird der *junge* Mann zur Freude in seinen *jungen Jahren* aufrufen angesichts von Alter, Krankheit und Tod: «Freu dich, junger Mann, in *deinen jungen Jahren*, sei glücklichen Herzens *in den Tagen deiner Jugend!*» (11,9). Um dem Missverständnis entgegenzutreten, die Freude sei der Jugend vorbehalten, stellt Koh 11,8 in einer Art vorauslaufenden Interpretation allerdings klar: «Selbst wenn ein Mensch viele Jahre lebt, freue er sich *in allen* (diesen Jahren)». Hier findet sich ein letzter, eindeutiger Hinweis darauf, dass die Freude, zu der Kohelet aufruft, das ganze Leben eines Menschen durchdringen soll. Die Einleitung des Schlussgedichtes in 11,7f. erweist sich somit «als dessen inhaltlich zutreffende Deutung. Denn sie sagt nicht, der *junge* Mensch soll sich freuen, sondern *jeder* Mensch ... Nicht in der *Jugend* solle man sich freuen (wie 11,9f. behauptet), sondern *solange man zu leben*

hat, auch wenn es viele Jahre sind (so explizit in 11,8). Die Jahre des Alters und der Krankheit sind nicht ausgeschlossen.»¹⁴

5. Synthese

Der Mensch ist zu einem glücklichen Leben berufen. Jener Mensch findet das Glück, der sich der Gegenwart Gottes öffnet. Dies geschieht unter anderem dadurch, dass der Mensch die Gaben, die Gott einem Menschen gewährt, annimmt und genießt. Darin entfaltet sich eine Dynamik, die auf jene Gabe zielt, die Gott selber ist. Allerdings lebt der Mensch in einer Welt, in der die Mächte des Bösen auf vielfältige, teils offenkundige, teils verborgene Weise ihre Herrschaft ausüben. Jeder Mensch ist dem Wirken dieser Mächte ausgesetzt, kein Mensch kann ihnen aus eigener Kraft widerstehen. So gesehen gibt es keinen Menschen, der nicht sündigt (vgl. Gen 8,21; 1 Kön 8,46; Spr 20,9; Ps 51,7; 143,2; Koh 7,20; Röm 1,18). Aus einer dem Untergang geweihten Welt vermag letztlich nur Gott zu retten. Jene Menschen werden gerettet, die sich dem rettenden Handeln Gottes nicht widersetzen.

In der Welt der Gottlosigkeit ist der Mensch unglücklich. Allerdings tendieren die Mächte des Bösen dazu, ihr wahres Wesen zu verschleiern. Sie können sich dabei auch mit dem Gewand der Frömmigkeit umkleiden. In der Welt der Gottlosigkeit ist die Wahrnehmung der Menschen getrübt. Sie erkennen nicht, wie es in Wahrheit um sie bestellt ist. Sie können sich mit einem Glück täuschen (lassen), das in Wahrheit kein Glück ist, mit einer Empfindung, die ihr «wahres Empfinden» überdeckt.

Die Bereitschaft, sich von Gott aus der Welt des Unheils und der Täuschung retten zu lassen, kann mit der Wahrnehmung des Unglücks, in das ein Leben ohne Gott führt, wachsen. Die biblische Tradition spricht offen davon, dass Menschen durch ein von Gott geschicktes Leid aus ihrer Welt der Täuschung erwachen können. Sie verlassen den Weg, der ins Unglück führt, sie kehren um. Geschieht dies, beginnt der langwierige Weg der Erlösung. Auf diesem Weg wird das Leid verwandelt. In diesem Sinn muss auch der Gerechte leiden, auch derjenige, der «klug und gerecht» lebt. Er nimmt sein und der Menschen Unheil auf sich und begibt sich mit ihm in die heilende und vergebende Gegenwart Gottes. Dies ist der Weg der Erlösung und zugleich der Weg, der ins wahre Glück führt.

So hält die biblische Tradition daran fest, dass zwischen dem Glück des Frevlers und dem Glück des Gerechten, zwischen dem Leid des Gerechten und dem Leid des Frevlers zu unterscheiden ist. Das Glück des Frevlers ist ein Scheinglück. Es geht vorüber und hat keinen Bestand. Das Unglück des Frevlers hingegen gibt jenen Zustand wieder, in dem sich der Frevler tatsächlich befindet. Das Leid des Gerechten ist jenes Unheil, das den Gerechten

trifft, insofern auch er in einer Welt der Sünde lebt, die auch ihn bis zu einem gewissen Grade infiziert. Zudem kann durch Leid geprüft werden, ob der Gerechte Gott um seiner selbst willen liebt oder ob er ihn nur insofern liebt, als es für ihn (in einem vordergründigen Sinn) vorteilhaft ist. Insofern der Gerechte weiß, dass Rettung aus einer dem Untergang geweihten Welt letztlich nur von dem einen und wahren Gott kommt, insofern er weiß, dass Rettung ihm in Gestalt der göttlichen Weisheit in dieser Welt entgegen kommt und insofern er deren rettende Hand ergreift, ist er bereits in diesem Leben glücklich zu preisen, da er «in beatae vitae regionem solumque proceditur» (Augustinus, *De beata vita* 1,1).

ANMERKUNGEN

¹ So in: Joachim RITTER u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Basel 1974, 699.

² Ausführlicher dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Den Ruf der Weisheit hören. Das Konzept des Lernens im Buch der Sprichwörter*, in: Beate EGO/Helmut MERKEL (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 69–82.

³ Theo KOBUSCH, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

⁴ Vgl. dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Bis ich eintrat in die Heiligtümer Gottes» (Ps 73, 17). *Ps 73 im Horizont biblischer und theologischer Hermeneutik*, in: Reinhard ACHENBACH/Martin ARNETH (Hg.), «Gerechtigkeit und Recht üben» (Gen 18, 19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie*. FS Eckhart Otto, Wiesbaden 2009, 387–402.

⁵ Hubert IRSIGLER, *Vom Adamssohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 83.

⁶ *Enarrationes in Psalmos LXXII*, 7 (CCSL, XXXIX, 991).

⁷ Thomas MERTON, *The Seven Storey Mountain. An Autobiography of Faith*, 1948, Orlando – Austin – New York u.a. 1998, 117.

⁸ So E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis*, München 1958, 73.

⁹ So Aarre LAUHA, *Kohelet (BK XIX)*, Neukirchen-Vlyn 1978, 135.

¹⁰ Ausführliche Begründung dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Via media: Koh 7, 15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie*, in: Antoon SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI)*, Leuven 1998, 181–203.

¹¹ Konrad SCHMID, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie* (SBS 219), Stuttgart 2010, 21. Zum Gesamtverständnis des Buches vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg 2007.

¹² Ausführliche Begründungen zur folgenden Auslegung: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (HThK AT) Freiburg 2004.

¹³ Pierre HADOT, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, 109.

¹⁴ Norbert LOHFINK, *Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist! Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets (Koh 11, 9–12, 8)*: BI 3 (1995) 158–189, hier 182.

MARIUS REISER · MAINZ

DIE ACHT SELIGKEITEN DES EVANGELIUMS

Die Kirche hat die Seligpreisungen in der matthäischen Fassung zum Evangelium am Hochfest Allerheiligen bestimmt. Das impliziert eine Deutung: Heilige sind Menschen, die so sind, wie die hier Beglückwünschten: bewußt arm, leidtragend, sanftmütig, hungernd und dürstend nach der Gerechtigkeit, voll Erbarmen, reinen Herzens, auf Frieden aus und wegen ihrer Gerechtigkeitsliebe verfolgt. Das nannte man traditionell «die acht Seligkeiten»; «Seligkeiten» meint dabei Arten des Seligseins. Man könnte auch von acht Quellen des Glücks sprechen. In ihnen kommt nach herkömmlicher Auffassung das unterscheidend Christliche zum Ausdruck, und zu der so konkretisierten Heiligkeit sind laut Katechismus alle Gläubigen berufen.¹ In diesem Horizont steht jede kirchliche Auslegung des Textes.

Seligpreisungen sind eine Form der Beglückwünschung, die in biblischer Zeit im griechischen wie im semitischen Sprachraum zur Alltagsrede gehört. Sie treten gewöhnlich einzeln auf. Serien wie in unserem Fall sind literarischer Natur. Die Serie von streng antithetisch gegenübergestellten Seligpreisungen und Weherufen, wie sie Lk 6,20–26 bietet, ist ohne jede Parallele. Literarisch begegnen Seligpreisungen überwiegend in weisheitlichen Zusammenhängen und haben trotz der deklarativen Form zumeist eine implizit paränetische Absicht: Der Glückwunsch ist zugleich eine Ermunterung. Das klassische Beispiel ist der Beginn des ersten Psalms, der zum entsprechenden Verhalten – nicht dem Rat der Frevler folgen, seine Freude haben am Gesetz des Herrn – nicht nur beglückwünscht, sondern auch ermuntert. Dasselbe gilt für die Seligpreisungen, die Matthäus programmatisch an den Beginn der ersten großen Rede Jesu gestellt hat. Seit der berühmten Auslegung des Augustinus *De sermone Domini in monte* heißt sie Bergpredigt.

1. «Der Stein der acht Seligpreisungen»

Das griechische Wort, das wir traditionell mit «selig» übersetzen, bedeutet «glücklich, selig», kann aber auch ganz prägnant «reich» heißen. Für einen

MARIUS REISER, geb. 1954, Professor a.D. für Neues Testament.

antiken Menschen gehört zum irdischen Glück nun einmal ein gewisser Wohlstand. Demgegenüber behauptet Jesus: «Reich und glücklich sind die Armen!» Will er damit nicht eine Absurdität aussprechen, sondern ein Paradox, das vermeintlich Unvereinbares als unter einer gewissen Hinsicht doch vereinbar behaupten will, müssen die «Armen» eine Qualifikation erhalten, die es erlaubt, sie tatsächlich für «reich und glücklich» zu erklären. Diese Qualifikation kann nicht in der Begründung enthalten sein, denn warum soll materielle Armut einen Anspruch auf das Gottesreich begründen? Das wäre nach antiken Begriffen nur eine weitere Absurdität. Lukas hat die notwendige Qualifikation dadurch angedeutet, daß er als direkte Adressaten dieser Glückwünsche die Jünger bezeichnet, die um seinetwillen alles verlassen haben. Die Volksmenge ist zwar anwesend, aber Jesu Blick richtet sich auf die Jünger (Lk 6,20). Das ist auch bei Matthäus nicht anders. Die Bergpredigt gilt zunächst den Jüngern (Mt 5,1), aber am Ende ist das Volk erschrocken und fasziniert (Mt 7,28). Außerdem charakterisiert Matthäus die beglückwünschten Armen als «der Gesinnung nach», das heißt: bewußt Arme.

Nicht nur die erste Seligpreisung hat paradoxen und provozierenden Charakter, das gilt für alle acht. Franz von Sales hat diesen Charakter in einer Predigt zum Fest Allerheiligen 1621 in ein eindrucksvolles Bild gefaßt: Die acht Seligpreisungen sind der Stein, den Jesus der Welt auf die Füße wirft. Dieses Bild ist aus dem Traum Nebukadnezars in Dan 2,31–35 gewonnen. Das Standbild aus Gold und Silber symbolisiert dabei die Welt, der Berg dagegen, von dem sich der Stein löst und dem Standbild auf die Füße fällt (Dan 2,45), Christus selbst, «aus dessen Mund dieser Stein der acht Seligpreisungen gekommen ist, um das Standbild der Eitelkeit umzuwerfen». Aber «die menschliche Klugheit», so fährt der Heilige fort, hat ein Mittel gefunden, um die verlorene Sache doch noch irgendwie zu retten: die unzähligen Auslegungen dieser Seligpreisungen, mit denen sie «alles verdorben hat».²

Die Verharmlosung und Verwässerung unseres Textes setzte in der Auslegungsgeschichte schon früh ein und nahm ihm mit der Zeit jede Kontur. Das ist besonders deutlich im Fall der ersten Seligpreisung in ihrer matthäischen Version. Ein beliebiges Beispiel bietet die Auslegung Rudolf Schnackenburgs. Seiner Ansicht nach sind die «Armen im Geiste» alle, «die sich vor Gott arm wissen und in aller Not auf ihn allein ihr Vertrauen setzen» oder alle, «die sich ihrer menschlichen Armseligkeit bewußt sind und der göttlichen Barmherzigkeit ausliefern».³ Die «Armen» wären dann nur noch in einem metaphorischen Sinn arm. Ähnlich deutet Joachim Gnlika. Er sieht in ihnen «jene, die sich vor Gott als Bettler verstehen, die darum wissen, daß sie die Himmelsherrschaft nicht herbeizwingen können, sondern daß Gott sie ihnen schenken muß».⁴ Diese Deutungen gehen davon aus, daß im

Hintergrund des Textes ein spiritualisierter Armenbegriff steht, wie er in gewissen Psalmen und den Schriften von Qumran vorkommt. Auf diese Weise wird «der Stein der acht Seligpreisungen» in Watte verwandelt, bevor er jemand auf die Füße fallen kann. Sollte der Hintergrund der ersten Seligpreisung nicht doch eher in Jesu Wertung von Armut und Reichtum liegen?⁵ Auch Matthäus zitiert ja die Worte vom Kamel und Nadelöhr (Mt 19,24) und von der Unmöglichkeit, Gott *und* dem Mammon zu dienen (6,24). Man kann die Seligpreisung Jesu als Antithese zu der seines weisen Namensvetters Jesus Sirach lesen, der meint: «Selig der Reiche, der untadelig befunden wird und dem Gold nicht hinterherläuft!» (Sir 31 [34],8) Im einen Fall werden Reiche seliggepriesen, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen, im anderen Arme, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen. Nur der bewußt Arme, dem es mit der Armut um ein höheres Gut, nämlich Gott und sein Reich, geht, ist selig. Eine Seligpreisung von Armen aber, mag sie wie immer begründet werden, ist für griechische Ohren ebenso unerhört wie für jüdische. Daran ändern Ausnahmen wie Kyniker oder Essener gar nichts.

2. Ein alter Jesuit: Juan Maldonado (1534-1583)

Statt eigener Überlegungen möchte ich im Folgenden zwei Auslegungen vorstellen und vergleichen, die den acht Seligpreisungen ihren paradoxen und provozierenden Charakter lassen. Daß nur einer der beiden als Fachexeget spricht, tut dem Vergleich, der auf die Sache zielt, keinen Abbruch.

Juan Maldonado las am Jesuiten-Kolleg von Paris zunächst Philosophie, dann Dogmatik. Erst nach seinem Abschied von der Lehre im Jahr 1574 wandte er sich der Exegese zu. Kurz vor seinem Tod vollendete er die Schlußredaktion seines Matthäus-Kommentars. Mit ihm erreicht die kritische Exegese einen seltenen Höhepunkt.⁶ Er beachtet durchgehend die lukanische Version und lehnt Auslegungen des matthäischen Textes ab, die dieser strikt widersprechen. Aus diesem Grund lehnt er auch die Deutung der «Armen im Geiste» auf die Demütigen ab, die in der Tradition die vorherrschende war. Lukas meine wirklich Arme, und die Demut gehöre zu den Sanftmütigen. Das Attribut «im Geiste» bezeichne die gemeinte Armut als freiwillig gewählte. Aber nicht jede freiwillig gewählte Armut ist die des Evangeliums: «Ein Armer im Geist ist, wer seinen ganzen Besitz verkauft und den Armen gibt, um arm und nackt dem armen und nackten Christus zu folgen.» Die Formel «nudus Christum nudum sequere» «nackt dem nackten Christus folgen» geht auf Hieronymus zurück und spielte eine gewisse Rolle in den Armutsbewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, wurde seit Bonaventura aber vor allem mit dem heiligen Franziskus verbunden, der damit als vollkommener Nachfolger Christi charakterisiert

wird.⁷ Daß sie hier in einem Kommentar zur ersten Seligpreisung auftaucht, ist äußerst ungewöhnlich. Aber Maldonado legt größtes Gewicht darauf. Er führt zwar noch sechs leicht ermäßigte Formen der Armut auf – als unterste Stufe die, daß man sich auch dann mit Armut begnügt, wenn man ohne jedes Unrecht reich werden könnte; doch erklärt er mit Bestimmtheit, daß der Weg zur Seligkeit unter allen Umständen mit der Armut beginnen müsse: «Denn nichts hindert auf diesem Weg mehr als Reichtum. Es ist nämlich unmöglich, daß ein Reicher in das Himmelreich eingeht. Deshalb hat Christus die Armut an die erste Stelle gesetzt.» Und nicht von ungefähr werde den Armen das entsprechende Gegenstück verheißen, nämlich der Reichtum des Himmelreichs, nach demselben Prinzip wie in den folgenden Seligpreisungen den Leidtragenden Trost und den Hungrigen Sättigung.

Fast alle lateinischen Väter, aber auch viele der griechischen finden an der zweiten Stelle der Seligpreisungen nicht die Leidtragenden, sondern die Sanftmütigen vor. Diese Reihenfolge bevorzugt noch Tischendorf in seiner textkritischen Ausgabe, und Jaques Dupont verteidigt sie als die sinnvollere.⁸ Maldonado erwähnt, daß Leo der Große eine andere Reihenfolge bezeugt, und deutet die Sanftmütigen als die Demütigen und Gütigen, auch hier wieder mit Hinweis auf das Vorbild Christi im sogenannten Heilandsruf Mt 11,29.

Unter den Leidtragenden versteht Maldonado «diejenigen, die um des Himmelreichs willen Unterdrückung erleiden» (*qui propter regnum coelorum oppressi lugent*), und zwar mit Hinweis auf die Parallele bei Lukas, «der den Weinenden die Lachenden gegenüberstellt ganz wie den Unterdrückten die Unterdrücker, den Besiegten die Sieger».

Wie Maldonado mit Hinweis auf die Parallele bei Lukas die Spiritualisierung der ersten Seligpreisung ablehnt, so auch die der vierten. Christus rede hier nicht über metaphorischen Hunger und Durst, und Matthäus habe mit seinem Zusatz «nach Gerechtigkeit» die Sache nicht erleichtert, sondern erschwert. «Es ist doch evident, daß Christus in der ganzen Predigt gegen die Meinung der Welt argumentiert, indem er rühmt, was jene am meisten verachtet. Deswegen empfiehlt er so sehr die Armut, deswegen die Demut, deswegen die Geduld. Das Streben nach Gerechtigkeit jedoch wird von der Welt nicht verurteilt, im Gegenteil, selbst der Ungerechte lobt es. Realen Hunger und Durst dagegen sucht sie am meisten zu meiden, und so etwas freiwillig auf sich zu nehmen, hält sie für verrückt: genau davon also redet Christus.» Das Hungern und Dürsten *nach* Gerechtigkeit versteht Maldonado als ein Hungern und Dürsten *um* der Gerechtigkeit *willen*. Gemeint seien jene, «die deswegen Hunger und Durst leiden, weil ihnen ihr Recht vorenthalten wird. So zum Beispiel solche, die als ungerecht Verurteilte ihr Hab und Gut verloren haben, oder solche, die es nicht zurückerhalten, weil sie arm oder weil sie gerecht sind.» Diese schöne Deutung hat nur den Mangel, daß sie von der griechischen Grammatik her nicht gerade naheliegend ist.

Die Barmherzigen sind für Maldonado mit Hinweis auf das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,21–35) nicht nur jene, die gerne Almosen geben, sondern vor allem jene, «die erlittenes Unrecht leicht vergeben».

In der Reinheit des Herzens sieht er die Einfalt (*simplicitas*), weil diese Tugend in der Welt rar sei und als Ignoranz betrachtet werde, von Christus dagegen den Aposteln bei der Aussendung besonders anempfohlen werde (Mt 10,16).

Die Friedensstifter sind jene, «die sowohl selbst ruhig und friedfertig sind als auch mit anderen, soweit es an ihnen liegt, Versöhnung suchen», kurz: «die auf Frieden aus sind». Und wieder betont er, daß ihm diese Deutung auch deshalb so gut gefalle, weil die Welt mehr Aufsehen mache um jene, die tapfer und geschickt Kriege führen, als um jene, die Frieden stiften. Die Apostel aber sollten die Welt mit Sanftmut (*mansuetudo*) erobern (mit Hinweis auf Lk 10,5). Am Ende müsse die Welt jene, die sie für dumm gehalten hatte, als «Söhne Gottes» anerkennen.

Gleich zu Beginn seiner Auslegung erklärt Maldonado: «Selig nennt Christus hier durchweg nicht diejenigen, die es tatsächlich schon sind, sondern diejenigen, die in der Hoffnung selig sind und die stufenweise zur Seligkeit aufsteigen.» Mit diesen Worten ist die breite Vätertradition angedeutet, die in den Seligpreisungen einen Stufenweg hinauf zur geistlichen Vollkommenheit sieht. In dieser Tradition ist die Reihenfolge der drei ersten Seligpreisungen wichtig. Sie beginnt mit der auf die Demut gedeuteten ersten Seligpreisung und wird fortgesetzt mit der Sanftmut, die ihrerseits als Voraussetzung des Leidtragens verstanden wird. Es ist bezeichnend, daß Maldonado auf diese Tradition nicht weiter eingeht und solchen Wert darauf legt, daß der Stufenweg mit der bewußt gewählten Armut zu beginnen hat. Wie er sich die weiteren Stufen vorstellt, sagt er nicht.

3. Ein moderner Protestant: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)

Dietrich Bonhoeffer schrieb sein Buch «Nachfolge» in den Jahren 1934–1937.⁹ Es sind die Jahre der Auseinandersetzung zwischen der Bekenntlichen Kirche, in deren Auftrag Bonhoeffer das Predigerseminar in Finkenwalde bei Stettin leitete, und der offiziellen Kirche, die sich mit dem Regime der Nationalsozialisten arrangiert hatte. Im September 1937 schloß die Staatspolizei die Predigerseminare der Bekenntlichen Kirche. In der darauf folgenden Adventszeit erschien Bonhoeffers Buch.

Es beginnt nach dem harmlos klingenden Vorwort mit zwei Paukenschlägen: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.» Unter diesem Vorzeichen steht das ganze Buch. Die Erläuterung gibt Bonhoeffer in gemeißelten Sätzen: «Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter

Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten.» Diese Sätze sind heute nur noch aktueller geworden, auch in der Katholischen Kirche. «Teure Gnade ist Gnade als das Heiligtum Gottes, das vor der Welt behütet werden muß, das nicht vor die Hunde geworfen werden darf... Teuer ist die Gnade, weil sie den Menschen unter das Joch der Nachfolge Jesu Christi zwingt, Gnade ist es, daß Jesus sagt: «Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.»¹⁰

Als Inbegriff der teuren Gnade legt Bonhoeffer auch die Seligpreisungen aus.¹¹ Das entscheidende Stichwort ist dabei: Verzicht. Zur 8. Seligpreisung heißt es: «In Urteil und Tat werden sich die, die Jesus nachfolgen, in Verzicht auf Besitz, auf Glück, auf Recht, auf Gerechtigkeit, auf Ehre, auf Gewalt, unterscheiden von der Welt; sie werden der Welt anstößig sein.» Die sechs Attribute zu «Verzicht» geben in Kurzfassung Bonhoeffers Deutung der vorhergehenden sieben Seligkeiten; nur die sechste ist übergangen. Bei der Behandlung der sieben ersten Seligpreisungen ist jeweils eine zusammenfassende Formulierung im Druck hervorgehoben, die sie als sieben Arten des Verzichts deuten: (1) Die «geistlich Armen» sind jene, «die um Jesu willen schlechthin in *Verzicht und Mangel* leben»; (2) die Leidtragenden jene, «die im *Verzicht* auf das, was die Welt *Glück und Frieden* nennt, zu leben bereit sind»; (3) die Sanftmütigen jene, «die im *Verzicht auf jedes eigene Recht* leben um Jesu Christi willen»; (4) die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden jene, die «sogar im *Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit* leben»; (5) die Barmherzigen jene, die «auch im *Verzicht auf die eigene Würde* leben»; (6) die Herzensreinen jene, die «im *Verzicht ... auf das eigene Gute und Böse* stehen; (7) die Friedfertigen jene, die «*Verzicht auf Gewalt und Aufruhr*» tun.

Am wenigsten überzeugend und wohl auch etwas mißverständlich ist die Deutung der Herzensreinen. Das reine Herz, so erläutert Bonhoeffer, «ist das einfältige Herz des Kindes, das nicht weiß um Gut und Böse, das Herz Adams vor dem Fall, das Herz, in dem nicht das Gewissen, sondern Jesu Wille herrscht.»

Die Übereinstimmung im Grundanliegen der beiden nach Zeit und Herkunft so verschiedenen Ausleger ist evident. Noch erstaunlicher aber sind die Konvergenzen in der konkreten Auslegung. Wie Maldonado sieht auch Bonhoeffer keinen Gegensatz zwischen der matthäischen und der lukanischen Version der Seligpreisungen. Bei Matthäus liege keine Spiritualisierung vor und bei Lukas keine «Politisierung». Weder sei bei Lukas der Mangel an sich der Grund der ersten Seligpreisung, noch bei Matthäus der Verzicht an sich. Die Seligkeit liege einzig im Ruf und der Verheißung Jesu. Genauso sieht es Maldonado. Beide betonen die Begründung der acht Selig-

keiten im Vorbild Christi und der Verbundenheit mit ihm, auch wenn Bonhoeffer einen stärkeren Akzent auf das Kreuz legt: «Von Golgotha her, wo der Sanftmütigste starb, soll die Erde neu werden.» «Die Gemeinde der Seliggepriesenen ist die Gemeinde des Gekreuzigten.» Dabei macht sich auch Maldonado keine Illusionen über das zu erwartende irdische Schicksal der Seliggepriesenen: Sie werden verspottet, unterdrückt und verfolgt. Ihr Glück ist das Glück des Gekreuzigten und Auferstandenen.

Beide, Bonhoeffer wie Maldonado, arbeiten den Gegensatz der beglückwünschten Haltungen zu dem heraus, was in der Welt geschätzt wird. So schreibt Bonhoeffer über die Leidtragenden: «Die Welt feiert und sie stehen abseits; die Welt schreit: freut euch des Lebens, und sie trauern. Sie sehen, daß das Schiff, auf dem festlicher Jubel ist, schon leck ist [wohl eine Anspielung auf das Schicksal der «Titanic»]. Die Welt phantasiert von Fortschritt, Kraft, Zukunft, die Jünger wissen um das Ende, das Gericht und die Ankunft des Himmelreichs, für das die Welt so gar nicht geschickt ist.» Heute haben wir in ökumenischer Eintracht sogar den Begriff «Welt» im johanneischen Sinn, d.h. als Inbegriff dessen, was ein Christ ablehnt, aus unserem Wortschatz verbannt. Hat die Welt sich geändert?

Selbst in einer ungewöhnlichen Einzelheit treffen Maldonado und Bonhoeffer zusammen: in der Betonung, daß zur Seligkeit auch der Verzicht auf das eigene Recht gehört. Bonhoeffer verbindet diesen Gedanken mit den Sanftmütigen: «Sie prozessieren nicht um ihr Recht, sie machen kein Aufsehen, wenn ihnen Unrecht geschieht.» Maldonado verbindet ihn, wie wir gesehen haben, mit der vierten Seligpreisung. Diese deutet Bonhoeffer ebenfalls ganz ähnlich, wenn er schreibt: «Es ist hier nicht die Rede von der Gerechtigkeit Gottes, sondern vom Leiden um einer gerechten Sache, um des gerechten Urteilens und Tuns der Jünger Jesu willen.»

Die christliche Verkündigung könnte wieder glaubwürdiger und evangelischer werden, wenn sie im Geist der beiden vorgestellten Ausleger predigen würde. Wir haben lange genug versucht, aus dem Stein der acht Seligpreisungen Watte zu machen. Damit haben wir nur ein hohles Standbild vor dem Sturz bewahrt, die Quellen unseres Glücks verstopft und aus den Seligpreisungen Salbadereien gemacht. Das Glück der von Christus Seliggepriesenen haben wir nur halbherzig gesucht und das Glück der Welt, die im Argen liegt, nicht gefunden. Könnten wir nicht die klaren Quellen unseres Glücks wieder neu zum Sprudeln bringen?

ANMERKUNGEN

¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, § 1717: «Die Seligpreisungen ... heben die Taten und Haltungen hervor, die das christliche Leben kennzeichnen». Ebd. § 2013: «Alle sind zur Heiligkeit berufen».

² FRANZ VON SALES, *Predigt zum Fest aller Heiligen am 1. November 1621*, übersetzt nach dem französischen Text der Ausgabe: *Oeuvres de Saint François de Sales*, Annecy 1892-1931, hier Bd. 10, 133-146.

³ R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 1, 1-16, 20* (NEB 1/1), Würzburg 1985, 46.47.

⁴ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil* (HThK), Freiburg u.a. 1986, 121.

⁵ Vgl. M. REISER, «Selig die Reichen!» – «Selig die Armen!», in: *Erbe und Auftrag* 74 (1998) 451-466.

⁶ Die beste Ausgabe seiner Evangelienkommentare: *Joannis Maldonati Commentarii in quattuor Evangelistas*, hg. von J.M. RAICH, 2 Bde., Mainz 1874.

⁷ Vgl. P. ZAHNER OFM, *Franziskus in der Nachfolge Christi: Ein Beitrag zur Franziskussicht Bonaventuras*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 57 (1994) 169-187, hier 177-187.

⁸ J. DUPONT, *Les Béatitudes Bd. 1* (EtB), Paris 1969, 252f.

⁹ Ich benutze die kommentierte Ausgabe: D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, hg. von M. Kuske und I. Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 4), München 1989.

¹⁰ Ebd. 29.31.

¹¹ Vgl. ebd. 99-110. Dort die folgenden Zitate.

ROLAND KANY · MÜNCHEN

AUGUSTINS GLÜCK UND UNGLÜCK

I. NACHDENKEN ÜBER DAS GLÜCK IM ZEITALTER DES UNGLÜCKS

Im Jahre 430 n. Chr. wurde die bis dahin florierende, elegante Stadt Hippo Regius, heute am Rande der algerischen Hafenstadt Annaba gelegen, von einem riesigen Heer belagert, das mehrheitlich aus Vandalen und Alanen bestand.¹ Die Soldaten trieben die nordafrikanische Landbevölkerung wie einen Rammbock vor sich her, wenn sie eine Stadt einnehmen wollten, sie nutzten deren Leichen als Schutzwall und furchterregendes Druckmittel. Viele Einheimische wurden aus Furcht zu Überläufern und Kollaborateuren. So nahm das Vandalenheer eine Stadt nach der anderen ein. Die nordafrikanische Oberschicht, ebenso die Mönche, Nonnen und Kleriker wurden verbannt, vertrieben, versklavt oder getötet, Kirchengebäude niedergebrannt, Kirchenschmuck und -gerät zerstört. Das traditionelle, weströmische, lateinischsprachige, gebildete Nordafrika schien an sein Ende zu gelangen. Nach vierzehn Monaten der Gegenwehr fiel Hippo Regius im Sommer 431 und wurde für einige Zeit die provisorische Hauptstadt des Vandalenreiches.

Augustin, der dort seit dreieinhalb Jahrzehnten Bischof und intellektueller Mittelpunkt gewesen war, hatte nur noch den Beginn der Katastrophe seiner Stadt erlebt. Er war schwer erkrankt und, sei es infolge der hygienischen Zustände unter der Belagerung, sei es aus Verzweiflung, im dritten Monat der Belagerung, im August 430, verstorben.² Sein Freund und Schüler Possidius beschrieb wenige Jahre später Augustins Leben und Sterben. Er erwähnt, dass Augustin zwar mit der größten Bitterkeit und Trauer seines Lebens das Wüten der Vandalen beobachtet und beweint habe, dass er sich aber bei allen Übeln doch mit dem Wort eines gewissen Weisen (*cuiusdam sapientis sententia*) getröstet habe: Derjenige werde nicht groß sein, der es für etwas Großes, Schwerwiegendes halte, dass Holzbalken und Steine fallen und dass Sterbliche sterben.³ Possidius überläßt es der Bildung seiner Leser, zu wissen, dass diese Sentenz weder der Bibel noch dem sonstigen christlichen Schrifttum entnommen ist. Vielmehr stammt sie aus der lateinischen Übersetzung einer Schrift des griechischen, paganen Philosophen

ROLAND KANY, geb. 1958, Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie in München.

Plotin *peri eudaimonias*, «Vom Glück» oder auch «Von der Glückseligkeit».⁴ Der Satz ist ein Standardargument aus der antiken Debatte über das Glück: Der glückselige Weise ist sich bewußt, dass alles Endliche vergehen muß, und nimmt es darum gelassen hin, wenn diese Vergänglichkeit Ereignis wird, unter wie dramatischen Umständen auch immer.

Als sich der todkranke Augustin auf sein eigenes Sterben vorbereitete, heftete er sich laut Possidius die Bußpsalmen des Alten Testaments an die Wand neben dem Bett.⁵ Aber zu Beginn der Belagerung von Hippo Regius, als er die Katastrophe der Kultur zu verarbeiten hatte, der er sich zugehörig wußte, hatte Augustin offenbar besonderen Trost aus dem zitierten Satz Plotins geschöpft, des großen neuplatonischen Denkers des dritten Jahrhunderts. Auch wenn wir nicht restlos sicher sein können, ob Possidius die Geschichte ganz wahrheitsgemäß erzählt, so war dieser doch ein Augenzeuge und dürfte zumindest atmosphärisch die Situation treffend darstellen. Zudem hat Augustin das Plotinzitat mehrfach verwendet, es befand sich sogar in seinem kleinen Zettelkasten, von dem noch eine mittelalterliche Abschrift erhalten geblieben ist.⁶

Was hat es zu bedeuten, dass sich der wohl größte aller christlichen Autoren des Altertums über den Untergang seiner Stadt und seiner Kultur mit einer «heidnischen» Sentenz über das Glück zu trösten versucht? Man kann in der Szenerie einen kleinen Blick in die Realität des beginnenden Endes der Antike tun. Augustins Gestalt und Werke gehören zu den letzten Höhepunkten lateinisch-antiker Kultur. Mit ihnen gelangt auch die antike Reflexion über das Glück oder die «Eudämonie» an einen letzten Höhepunkt oder auch an ihr Ende. Augustins eigene Suche nach dem Glück ist von Anfang bis Ende immer zugleich eine Auseinandersetzung mit Glücksvorstellungen paganer Philosophen gewesen. In Augustins Nachdenken über das Glück denkt gewissermaßen die griechisch-römische Antike gegen Ende noch einmal auch über sich selbst nach.

II. EINE THEOLOGIE DES GLÜCKS

Das Christentum, das Augustin bei seiner Mutter und überhaupt in seiner nordafrikanischen Heimat wahrnahm, erschien ihm offenbar zunächst wenig plausibel und genügte seinen literarischen und intellektuellen Ansprüchen nicht. Augustin erzählt, dass diejenige entscheidende Wende seines Lebens, durch die in ihm die lebenslange Bewegung des Suchens nach Weisheit und Wahrheit überhaupt ausgelöst worden sei, die Lektüre einer paganen Schrift gewesen sei, nämlich Ciceros *Hortensius*.⁷ Diese Werbeschrift für die Philosophie aus der Feder des von Augustin als «Akademiker», d.h. als skeptischer Philosoph betrachteten Cicero, las Augustin noch vollständig, erstmals als Neunzehnjähriger und mehrfach danach; heute ist sie nur noch teilweise aus

antiken Zitaten ungefähr rekonstruierbar. In ihr geht es wesentlich um das Glück. Augustin schreibt einmal in späten Jahren: «Ist es etwa falsch, was wir als die sicherste und zuverlässigste Wahrheit angenommen haben, dass nämlich alle Menschen glücklich leben wollen? Wenn nämlich das glückselige Leben beispielsweise darin besteht, gemäß der Tugend der Seele zu leben, wie will dann derjenige leben, der dies nicht will? Müßten wir nicht wahrheitsgemäßer sagen: Dieser Mensch will nicht glücklich leben, da er nicht gemäß der Tugend leben will, was doch die einzige Weise ist, glücklich zu leben? ... Also wäre falsch das, woran nicht einmal der Akademiker Cicero zweifelte, obwohl für die Akademiker alles zweifelhaft ist, Cicero, der, als er im Dialog *Hortensius* für seine Darlegungen einen sicheren Ausgangspunkt wählen wollte, an dem niemand zweifeln könne, erklärte: «Sicherlich wollen wir alle glücklich sein.»⁸ Augustin macht sich jedoch die Schlußfolgerung, Cicero irre, nicht zu eigen. Vielmehr meint er, die Aussage Ciceros sei richtig, dass alle glücklich sein wollen.⁹ Die Betonung liege allerdings auf dem Wollen – nur wüßten eben nicht alle Menschen, wo das wahre Glück zu suchen ist. Für die rechte Suche sei der christliche Glaube der beste Wegweiser. Zunächst, an der gerade zitierten Stelle, amüsiert sich Augustin nur über den Widerspruch, dass Cicero sonst theoretisch zur skeptischen Enthaltung von Urteilen neigt, hier nun aber doch einen Fixpunkt gefunden zu haben meint, an dem alle weitere Beweisführung ihren Halt finden soll. Augustin, der seit seiner Bekehrung nicht zur skeptischen Enthaltung von Urteilen neigt, kann ohne Selbstwiderspruch den Satz akzeptieren, dass alle Menschen glücklich sein wollen.

Der *Hortensius*, dessen Lektüre Augustins Leben veränderte und sein Interesse am philosophischen Nachdenken weckte, behandelt also an zentraler Stelle die *beatitudo*, das Glück oder die Glückseligkeit. Ciceros Dialog wirbt für die Philosophie als Suche nach Weisheit, indem diese Suche als Weg zum Glück dargestellt wird. In Augustin hat diese Cicero-Lektüre zunächst eine Hinwendung zur Religion der Manichäer bewirkt, die mit ihrer strikten Unterscheidung eines guten und eines bösen Prinzips und ihrer radikalen Abwertung alles Materiellen in den Augen des jungen Mannes eine ganz rationale Erklärung für Gott und die Welt anzubieten schienen.¹⁰ Neun Jahre blieb er den Manichäern verbunden, obwohl ihm mehr und mehr philosophische Bedenken kamen. Am Ende wurde Augustin für eine kurze, aber wichtige Phase zum Skeptiker, glaubte für einige Monate als rund Dreißigjähriger gar nichts mehr, bis er dann als Rhetorikprofessor in Mailand ab Winter 384/385 die dort von Bischof Ambrosius und einigen anderen Hochgebildeten vertretene, neuplatonisch inspirierte, intellektuelle Version des Christentums kennenlernte und sich 387 von Ambrosius taufen läßt. In den Monaten zwischen Bekehrung und Taufe verfaßte Augustin seine beiden ersten christlichen Schriften, die in ihrer Gesprächsform zum

Teil auf tatsächliche Gespräche zurückgehen dürften, die er mit Freunden, seiner Mutter und seinem Sohn in dieser Phase geführt hatte. Er arbeitete an beiden Schriften gleichzeitig,¹¹ gemeinsam eröffnen sie also die Serie seiner christlichen Publikationen. Die eine der beiden Schriften ist eine Abrechnung mit dem philosophischen Skeptizismus, dem er angehangen hatte; Augustin läßt zwar die Einsicht der Skeptiker gelten, dass es dem menschlichen Vermögen, auch dem Können der Philosophen, nicht möglich sei, aus sich selbst heraus sicher die Wahrheit zu finden; er zieht daraus jedoch den unskeptischen Schluß, dass nur der rechte Glaube den Menschen in die richtige Richtung zu lenken vermöge, und das ist für Augustin natürlich der christliche Glaube.¹² Die zweite der Schriften ist *Über das glückliche Leben* betitelt, verwendet also denselben antiken Buchtitel *De vita beata*, den auch schon Seneca benutzt hatte. Augustin, Christ geworden, beginnt sein Schreiben also einerseits mit der Auseinandersetzung um Recht und Unrecht der antiken Skepsis und andererseits, indem er sich in die lange antike Diskussion über das glückliche Leben einschaltet.

Augustin erinnert zu Beginn der Schrift über das glückselige Leben an seine Plotin-Lektüre in den vorangegangenen Monaten und an seine Lektüre von Ciceros *Hortensius*, und bald zitiert er auch Varianten des Satzes *beati certe omnes esse volumus*, «gewiß wollen wir alle glücklich sein», wendet den Satz hin und her, prüft ihn auf seine Plausibilität und mögliche Widersprüche hin. Dieser Satz wird Augustin ein Leben lang beschäftigen, er wird noch in einem seiner spätesten Texte zitiert, dem kurz vor seinem Tod verfaßten letzten Buch des unvollendeten Werkes gegen Julian von Eclanum.¹³ In seinem Werk über den Gottesstaat wird Augustin anerkennen, dass die pagane Antike richtig gesehen habe: «Es gibt für den Menschen keinen Grund zu philosophieren, es sei denn, um glücklich zu werden, und glücklich macht ihn nur das höchste Gut (*summum bonum*).»¹⁴ In *De vita beata* folgt Augustin zunächst klassischen Argumenten des antiken Glücksdiskurses. Erstens: Wer nicht hat, was er begehrt, ist offensichtlich noch nicht glücklich. Darum kann zumindest in der Theorie kein Skeptiker glücklich sein, denn die skeptische Doktrin behauptet ja gerade, man könne immer nur suchen, nie aber finden. Zweitens: Auch wer hat, was er begehrt, aber etwas Schlechtes begehrt, ist nicht wirklich glücklich. Und drittens: Wer Begehrtes hat, aber fürchten muß, es könne wieder verschwinden, ist ebenfalls nicht wirklich glücklich zu nennen, die Furcht wirft einen zu langen Schatten. Hier setzt nun bei Augustin der spezifisch christliche Übergang der Argumentation ein. Letztlich sei nur Gott ewig und ohne Ende. Also sei im Grunde nur glücklich, wer Gott habe. Wer also Gott suche, der führe damit bereits ein gutes Leben und habe demnach einen gnädigen Gott. Kann man somit entgegen dem eben Gesagten glücklich sein, obwohl man noch auf der Suche ist? Das schließt Augustin aus und unterscheidet darum: Jeder,

der Gott schon gefunden hat, hat einen gnädigen Gott und ist glücklich; jeder, der Gott sucht, hat einen gnädigen Gott, ist aber noch nicht glücklich, da er ja noch suche. Über eine längere Argumentation führt Augustin dann noch die Begriffe des Maßes, des Mangels und der Weisheit ein. Wer keinen Mangel leidet, wäre weise und glücklich. Inbegriff von Maß und Weisheit aber sei der Sohn Gottes, der dem Johannesevangelium gemäß mit der Wahrheit identifiziert wird. Wer durch diese Wahrheit zum höchsten Maß gelange, sei glücklich. Das also sei das Glück: Vollkommen zu erkennen, erstens wer die Menschen zur Wahrheit führt, zweitens was diese Wahrheit ist, drittens wodurch eine Verbindung zu dieser Wahrheit hergestellt werden könne – und diese drei Erkenntnisgegenstände entsprächen Gottvater, dem Gottessohn und dem Heiligen Geist.

Am Ende seines Lebens wird Augustin kritisieren, er habe in dieser Frühschrift zu naiv geglaubt, dass schon in unserer Zeit in dieser Welt das glückliche Leben allein in der Seele des Weisen wohne, wie auch immer sein Körper sich befinde. In Wahrheit aber sei die vollkommene Erkenntnis Gottes allein eine Sache des künftigen Lebens, das wir nur erhoffen können. Erst diese *vita futura* könne wirklich eine *vita beata*, ein glückseliges Leben genannt werden, wenn dann auch unser Leib, der wesentlich zu uns gehöre, unzerstörbar und unsterblich geworden sei und dem Geist keinen belastenden Widerstand mehr entgegenbringe.¹⁵ Damit gibt Augustin einen entscheidenden Teil der heidnisch-antiken Glückskonzeption auf. Denn die antiken Vorstellungen vom Glück zielen zumeist auf das Glück, das der Weise angeblich infolge seiner selbsterrungenen Tugend, der selbstentwickelten Bestform seines Geistes zu erringen vermag.¹⁶ Der reife Augustin ist überzeugt, dass dies eine Illusion ist. Den angeblich noch in Ketten oder schwerer Bedrängnis vollkommen glücklich bleibenden Weisen – die klassische pagane Imagination, wie sie Seneca am Schluß seines Glückstraktates ausmalt¹⁷ – gebe es gar nicht, allenfalls als Selbstsuggestion. Die Tugend oder Bestheit in dieser Welt ist notwendig schon unserer Leiblichkeit wegen immer radikal unvollkommen. Die Kritik Augustins ist sehr wichtig: Die pagane popularphilosophische Verortung des Glücks in der Seele des weise und tugendhaft Lebenden ignoriert die wesentliche Leiblichkeit des Menschen, an der in dieser Welt kein Weg vorbeiführt. Vollkommenes Glück ist darum für Augustin keine Sache dieser Welt, sondern ein ohne Verdienst gegebenes Geschenk einer anderen Welt, wenn der Kampf mit der Schwäche des Leibes endgültig beendet ist,¹⁸ und zwar nicht etwa, weil der Leib dann nicht mehr existieren würde, sondern weil er dann in einer verwandelten, auferstandenen Form existiert. Nur als Hoffnung ist das Glück schon hier auf der Welt zu haben. Dass diese Hoffnung aber berechtigt ist, das garantiert dem Gläubigen sein Glaube, etwa an die wirkliche, leibliche Auferstehung des Gottessohnes. «Viele», schreibt Augustin,

«verzweifeln daran, dass sie unsterblich sein können ... Aber indem sie nicht glauben, dass sie es können, leben sie nicht so, dass sie es können. Der Glaube ist also notwendig, auf dass wir die Glückseligkeit für alle Güter der menschlichen Natur erlangen, das heißt der Seele und des Körpers.»¹⁹

Was sich aber durch Augustins Werk durchhält, ist das antike Grundmuster der Argumentation: Nur wer hat, wonach er begehrt, ist glücklich. Bei allem Verlierbaren drängt sich die Furcht in den Vordergrund, dass man es verlieren kann oder sogar sicher verlieren wird, spätestens mit dem Tod. Und damit ist das Glück schon nicht mehr vollkommen. Darum kann nur das Ewige, Zeitlose ein unverlierbares Glück schenken. Dieses Ewige, das schenken kann, ist aber einzig Gott selbst. Darum ist wirklich glücklich nur, wer Gott hat, d.h. Gott anschauen darf. Augustin denkt sich die Wirklichkeit als hierarchisch gestufte Welt, von den Steinen über die Pflanzen und Tiere bis zum Menschen und den Engeln, und von dort zur ewigen Sphäre Gottes, der selbst Seligkeit, *beatitudo* schlechthin ist: In dieser Seligkeit Gottes, von ihr her und durch sie empfangen alles, was glücklich ist, sein Glück, sagt Augustin in einem anderen frühen Werk.²⁰ Das eigentliche, vollkommene Glück ist also für Augustin nicht etwa irgendein Gefühl, ein Wohlgefühl des Menschen gar, sondern Gott selbst. Alle menschliche Form von wirklichem Glück ist Teilhabe an Gottes Glückseligkeit.

Obgleich also manche Teilargumente des augustinischen Glücksdiskurses aus der paganen Philosophie stammen, verschiebt sich somit das Koordinatensystem, in dem diese Argumente ihren Platz finden.²¹ Cicero hatte zwar das Wort *beatitudo*, Glückseligkeit, geprägt, aber für seine Darstellung vor allem nach der *vita beata* gefragt, nach dem glücklichen *Leben*, das dem Menschen möglich sein soll.²² Der Schwerpunkt von Augustins Glücksdanken verschiebt sich demgegenüber deutlich in die Richtung der *beatitudo* selbst, die mit Gott gleichgesetzt wird, so dass das glückliche *Leben* zum nachgeordneten Thema wird: Die *beata vita* ist ein von Gott abgeleitetes, künftiges Leben. Hier verbindet sich neuplatonisches Streben nach Transzendenz mit christlichen Motiven, die von Jesu Seligpreisungen in der Bergpredigt bestimmt sind: «Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.»²³ (Mt 5, 8). Die Weisheit, die nach antiker Auffassung zum Glück führt, ist bei Augustin nicht mehr eine menschenmögliche, sondern sie wird mit Christus identifiziert. In Christus geht Gott gleichsam einen Schritt auf die Menschheit zu, weil die Menschheit für sich genommen überfordert ist mit dem Anspruch, Wahrheit und Weisheit zu erkennen und zu erringen. Es bedarf der Herabneigung Gottes durch Inkarnation, damit die Menschen unverlierbares Glück erhoffen dürfen und erlangen können. Damit der jetzige Mensch Anteil an der Glückseligkeit, die Gott ist, gewinnen kann, ist nach Augustin das Wirken des Heiligen Geistes nötig. Der Heilige Geist ist der Inbegriff des Verbindens, des Zusammenführens von

Unterschiedenem, sowohl innergöttlich zwischen Gottvater und dem Gottessohn wie auch zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen. So leitet Augustin von pagan-philosophischen Argumenten der antiken Philosophie des Glücks zu christlichen Argumenten für die Glücks- und damit Heilsnotwendigkeit des religiösen Glaubens über.

III. DER THEOLOGISCHE KONTEXT

Augustin argumentiert, dass die wirkliche Glückseligkeit des Menschen in der endgültigen Erlangung und d.h. Erkenntnis des *summum bonum*, des höchsten Guten, liegt, letztlich also in der erst nach dem Tod möglichen Schau Gottes. Wenn nun aber hierin des Menschen Seligkeit und Erlösung liegt, ist damit zugleich das benannt, wofür der Mensch der Gnade bedarf. Tatsächlich besteht zumindest strukturell eine eigentümliche Parallele zwischen Augustins Verständnis der Gnade und seiner Auffassung von Erkenntnis.²⁴ Das mag verblüffen, denn es scheint zunächst, als habe Augustin in dem berühmten Streit mit dem britannischen Mönch Pelagius gerade im Gegenteil die göttliche Gnade diametral der menschlichen, vom Sündenfall verderbten Natur und damit auch dem humanen Erkenntnisvermögen entgegengesetzt. Augustins Gegner hatten gelehrt, Gottes Gnade sei nichts anderes als die Ausstattung der menschlichen Natur mit dem Geschenk der Freiheit. Jeder könne gut sein, wenn er nur wolle. Augustin meint dagegen in Pointierung paulinischer Theologie, ohne die Gnade Christi erwache aus der Willensfreiheit noch kein guter Wille. Gnade und Natur bilden für Augustin keinen abstrakten Dualismus, denn auch das «natürliche» Erkennen ist nur möglich, insofern Wahrheit erfaßt wird – und diese wie ein Licht leuchtende Wahrheit, ohne die nichts Wahres sichtbar wäre, ist für Augustin Christus, der innere Lehrer,²⁵ der unser Wissen und zugleich unsere Weisheit ist, *scientia* und *sapientia*,²⁶ der uns das Beispiel gibt, an dem wir unser Streben ausrichten, und der zugleich der Mittler ist, mit dem wir das Erstrechte erreichen können, *exemplum* und *sacramentum*.²⁷ Jede Erkenntnis bedürfe der willentlichen Hinwendung zu einem Gegenstand, der innerste Antrieb dieses Willens aber sei wiederum Gott selbst und insofern seine Gnade.

Die Dynamik von Augustins Fassung der Suche nach dem Glück rührt letztlich davon her, dass alle Schöpfung in seinen Augen über den Schöpfungsmittler Christus von Gott her ihr Sein hat und über den Erlöser Christus und den Heiligen Geist zu Gott, dem Vater, zurückstrebt. Augustin knüpft dabei nicht nur an die Bibel, sondern auch an die neuplatonische Metaphorik der Heimat an. Er zitiert Plotin: «Zum liebsten Vaterland muß man fliehen, und da ist der Vater, da ist alles. Was also ist das Schiff, was der Fluchtweg? Gott ähnlich zu werden.»²⁸ Der Platonismus erkennt Augustin zufolge, wo

die wahre Heimat des Menschen liegt, bildet sich aber aus Hochmut ein, dorthin aus eigenem Antrieb ohne den Mittler Christus gelangen zu können. Dabei ignorieren die platonischen Philosophen nach Augustins Überzeugung, dass sie doch nie das Elend aus einem Menschenleben verbannen können. Selbst wenn ein Mensch sich an dem unwahrscheinlichen Schicksal eines weitgehend leidensfreien Lebens erfreuen können sollte, drohe ihm doch gleichwohl stets unbeeinflussbar das Unglück, und schon dies offenbare, wie illusionär die Vorstellung sei, ein vollkommenes Glück aus eigener Klugkeit und eigenem Können schaffen zu wollen.

Am unaufhebbaren Leiden in dieser Welt läßt der späte Augustin die heidnischen Vorstellungen vom Philosophenglück zerschellen. Nicht die menschenmögliche Tugend ist darum das höchste Gut, nach dem zu streben ist, sondern einzig Gott selbst ist das höchste Gut, das *summum bonum*. Darum gelangen nach Augustin, der damit auch gegen seine eigene optimistische Intellektuellenjugend anschreibt, schlichte Gläubige durch ihren Glauben auf dem Holz des Kreuzes segelnd eher zur Heimat, als die heidnischen Philosophen mit all ihrer Klugheit.²⁹ Dagegen hatte Augustin in seinem Frühwerk noch den Hafen der Philosophie als Zugang zum Festland des Glücks bezeichnet.³⁰ Zwar sagt schon Plotin in einem von Augustin zitierten Traktat, dass die zu erstrebende Vollendung des Menschen in der Schau und dem glückseligen Genuß Gottes bestehe.³¹ Dabei scheint Plotin geradezu aus Erfahrung zu sprechen, hat er doch seinem Biographen Porphyrius zufolge die mystische Einung mit dem Höchsten wiederholt erfahren.³² Gleichwohl trennen sich hier die Wege Augustins von denen Plotins. Augustin verbindet die Vorstellung vom Genießen Gottes nun mit dem Schema *uti – frui* (gebrauchen – genießen), das er wohl aus stoischer und platonischer Tradition kennt und so bestimmt: Das Ziel des menschlichen Lebens, die Glückseligkeit, liegt im *frui deo*, dem Genießen Gottes, der als das in sich Gute das Einzige ist, das um seiner selbst willen erstrebt werden darf. Allem Geschöpflichen gegenüber ist dagegen nur ein rechter Gebrauch in bezug auf das Ziel des *frui deo* angemessen. Das Böse liegt im Genuß dessen, was eigentlich nur gebraucht werden sollte. Das Verhältnis von *uti* und *frui* bildet den Kern von Augustins Ethik. Augustin revidiert damit die sophistische Trennung des in sich Guten und des Nützlichen ebenso wie die stoische Ineinsetzung beider, indem er ihre Relation dialektisch und asymmetrisch bestimmt.³³ Das Nützliche ist in Gebrauch zu nehmen um des Guten willen. Alle zeitlichen guten Dinge gilt es also nicht einfach nur zu besitzen, sondern zu gebrauchen, zu nutzen, um das transzendente, unverlierbare Gut des ewig glückseligen Lebens zu erlangen. Sobald ein zeitliches Gut jedoch um seiner selbst willen genossen wird, verkehrt sich dieser Zweck nach Augustin in sein Gegenteil: Damit nämlich gerät der Mensch in eine Sackgasse, die ihn vom eigentlichen Ziel abbringt.

Aus der gleichen Konzeption läßt sich auch Augustins Geschichtsdeutung in *De civitate dei* ableiten. Für Augustin ist die Weltgeschichte seit Kain und Abel ein Widerstreit zwischen der *civitas dei*, deren Bürger Gott als höchstes Gut lieben, und der *civitas diaboli* oder *terrena*, deren Bürger sich selbst oder etwas anderes Innerweltliches lieben, also genießen wollen, was nur gebraucht werden sollte. Beide *civitates* treten in dieser Welt nie rein auf, denn auch die seit Abel bestehende Kirche hat Bürger des Teufelsstaates in ihren Reihen und auch der Staat kann, zumal seit Christi Menschwerdung, Nutzen für das Ziel der *fruitio dei* erbringen, des glückseligen Genusses Gottes. Die endgültige Scheidung der beiden Bürgerschaften geschieht nach Augustin erst, wenn Christus am Jüngsten Tag die Lebenden und die Toten richtet und damit über die unverlierbare Glückseligkeit eines Menschen entscheide. Hier liegt letztlich das Ziel des göttlichen Heilsplanes.

Die kühne Dynamik, mit der Augustin die erlöste Schöpfung sich somit zu ihrem Schöpfer hinwenden läßt, ist für ihn eine Art von Bild der inneren Beziehungen der Dreieinigkeit Gottes. Augustin spricht von der in Worten nicht auszudrückenden Umarmung des Vaters und des Sohnes, die nicht ohne Genuß, ohne Freude, ohne Liebe und also nicht ohne den Heiligen Geist sei.³⁴ In Gott wohnt dieses Glück, weil sogar in ihm eine ewige Differenz herrscht, die nach Einheit strebt und das Herz göttlicher Liebe schlagen läßt. Der vom Sündenfall niedergedrückte Mensch kann allein durch Christus, der in sich die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt vereint, Anteil an dieser wahren und vollkommenen Glückseligkeit erhalten.³⁵

IV. VOM UNGLÜCK DIESER THEOLOGIE DES GLÜCKS

So großartig der Gesamtentwurf von Augustins Denken ist, so bleiben doch gerade in Bezug auf sein Glücksverständnis viele Fragen offen. Müßte das unverlierbare Glück, um diesen Namen überhaupt mit Recht tragen zu können, nicht etwas mit dem Glück zu tun haben, das in dieser Welt erfahrbar ist? Denn sonst trüge es nur zufällig denselben Namen. Die ewige Glückseligkeit, von der das Christentum spricht, soll ja die endgültige Erfüllung des Menschen sein und nicht eine völlig unbezüglich zu aller seiner bisherigen Existenz übergestülpte schlechthinnige Andersheit bedeuten. Das ewige, unverlierbare Glück soll nicht ein riesenhafter göttlicher Felsbrocken sein, der den bisherigen Menschen erschlägt, sondern eher eine unvergängliche Blüte, die aus dem Samen oder der Knospe des bisherigen Lebens am Ende hervorwächst. Und wenn denn der Glaube lehrt, in den Geschöpfen dieser Welt den Schöpfer zu erkennen und zu preisen, müßte dann nicht auch in dieser kreatürlichen Welt ein zwar nicht vollkommenes, aber doch wirkliches Glück möglich sein? Kann es wirklich sein, dass der Genuß der Glücksgüter dieser Welt in jedem Falle ein Fehlweg ist, und dass diese Güter nicht genossen werden dürfen, sondern nur gebraucht werden

dürfen zum Zwecke der Erlangung des glückseligen Lebens? Hat nicht gerade diese augustinische Konzeption entgegen ihrer Absicht dazu beigetragen, dass in der Neuzeit der Glücksbegriff weithin rein innerweltlich-hedonistisch und trivial geworden ist, weil die Sphäre der innerweltlichen Glückserfahrungen nicht zuletzt durch Augustin innerhalb der westlich-christlichen Tradition für irrelevant erklärt und abgekoppelt worden ist von der Sphäre des eigentlich Wichtigen, Jenseitigen?

Wurde so nicht umgekehrt die *visio beatifica*, die glückseligmachende Schau Gottes, zu der die Menschen der christlichen Lehre zufolge nach ihrem Tode berufen werden können, allmählich zu einem marginalen Spezialfall, der den meisten Zeitgenossen eher kurios oder skurril denn erstrebenswert erscheint? Wer kennt nicht Ludwig Thomas berühmte Satire vom Münchner im Himmel, der des ewigen Frohlockens nicht froh wird und den Besuch im irdischen Hofbräuhaus entschieden vorzieht – und wer wird diesem krachledernen Protest gegen die augustinische Himmelsordnung nicht zumindest ein gewisses Moment an Verständnis entgegenbringen? Wem Thoma zu trivial ist, der wird vielleicht beobachtet haben, dass Dantes *Inferno* und *Purgatorio* zwar Grauenhaftes ausmalen, aber auch sehr viel mehr Eindruck hinterlassen als sein *Paradiso*. Ist es nicht sehr beunruhigend, dass in der christlichen Tradition vielfach das ersehnte Ziel des Menschen farbloser und langweiliger als das schlimmstmögliche Ende erscheint?

Kann es sein, dass in der christlichen Antike bei der Vorstellung von der Seligkeit, durch Augustins spezielle Rezeption des Platonismus mitverursacht und im Mittelalter auf Augustin gestützt, etwas Wesentliches verlorengegangen ist? Wurde vielleicht damals aus einer Verbindung philosophischer und theologischer Motive heraus mit einem gewissen Wirkungserfolg versucht, jede mögliche glückliche Diesseitserfahrung zu desavouieren, und wurde nicht zuletzt dadurch ungewollt die erhoffte glückliche Jenseitserfahrung leblos und abstrakt? Ist hier vielleicht eine Weichenstellung erfolgt, die korrekturbedürftig wäre?

Natürlich wäre es sinnlos, die Gleise der Geschichte noch einmal rückwärts abschreiten zu wollen in der Absicht, irgendeine Weiche diesmal anders und besser zu stellen. Denn die Lokomotive der Geschichte hat nur einen Vorwärtsgang. Doch im Medium der schönen Künste sind solche Revisionen der Geschichte möglich. Es ist geradezu der Beruf der Künstler und Dichter, dem bloß Möglichen anschauliche Gestalt zu verleihen und damit das menschliche Vorstellungsvermögen in Bewegung zu halten. Einer der großen Literaten des neunzehnten Jahrhunderts hat genau dies auf dem Gebiet des Glücks unternommen: Gustave Flaubert in seinem die Literaturgattungen sprengenden Werk *La tentation de Saint Antoine*, «Die Versuchung des heiligen Antonius», woran er sein halbes Leben lang immer wieder neu geschrieben hat.

Die Spätantike, also das späte dritte bis sechste oder siebte Jahrhundert n.Chr., war in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als Epoche erfunden worden. Damals lernte man, diese Zeit nicht mehr bloß als das Ende und den Untergang der Antike zu verstehen, sondern als Geschichtsabschnitt eigenen Rechts, in dem man teilweise auch die eigene Gegenwart gespiegelt sah. Flaubert versammelt in seiner *Versuchung des heiligen Antonius* gewissermaßen enzyklopädisch die verschiedensten Aspekte der Spätantike, er erweckt die absonderliche Welt der Heiligenlegenden, der Visionen, der Mönchs-, Kirchen- und Ketzer geschichten und der religionsgeschichtlichen Handbücher zu einem flirrenden Leben. Flaubert konstituiert damit eine durch und durch aus Büchern erwachsene, «ästhetisch autonome Spätantike».³⁶ Antonius, wirkungsgeschichtlich tatsächlich die wichtigste Gründerfigur des Mönchtums, wohl hochbetagt im Jahre 356 in Oberägypten verstorben, wird von Flaubert zunächst als strenger Asket geschildert, dem aber die anfängliche Fröhlichkeit abhanden gekommen ist. Flaubert läßt ihn als Versuchung und Erfahrung in der Phantasie die bunte Welt der Spätantike schauen. Auch biblische Figuren wie die Königin von Saba treten als verführerische Phantasmagorien in der Phantasie des Antonius auf. Anfangs hatte Antonius noch voll Abscheu beteuert: «Ich möchte die Erde nicht berühren – nicht einmal mit meiner Fußsohle.»³⁷ Doch am Ende kann Antonius in nächtlicher Vision das phantastische Wirken und Werden einer zuerst surreal wirkenden, dann aber immer realer werdenden Natur in ihrer bizarren Pracht schauen: Bärte von Seehunden, phosphoreszierende Fischschuppen, Quallen wie Kristallkugeln, Diamanten, die wie Augen strahlen. Und da läßt Flaubert den Antonius rufen: «Oh Glück! Glück! Ich habe gesehen, wie das Leben geboren wird, habe gesehen, wie die Bewegung beginnt. Das Blut in meinen Adern pocht so stark, dass es sie fast zerreißt. Ich begehre zu fliegen, zu schwimmen, zu bellen, zu brüllen, zu jaulen. Ich möchte Flügel haben, einen Rückenpanzer, eine Rinde, möchte Rauch schnauben, einen Rüssel tragen, meinen Leib winden, mich ganz teilen, in allem sein, mich mit den Düften verströmen, mich wie die Pflanzen entfalten, fließen wie Wasser, schwingen wie der Ton, schimmern wie das Licht, mich allen Formen einschmiegen, in jedes Atom eindringen, bis in den Bodengrund der Materie hinabsteigen – die Materie sein!»³⁸ Das ist das letzte Wort des Antonius im Text Flauberts.

Eine kleine Notiz nach Art einer Regieanweisung schließt sich unmittelbar an, und mit ihr endet Flauberts Werk: Der Tag bricht an, goldene Wolken rollen sich zu großen Schnecken und geben den Himmel frei, mitten darin die Sonnenscheibe, von der das Antlitz Christi strahlt – Antonius bekreuzigt sich und nimmt das Gebet wieder auf. Ein offenbar bewußt rätselhafter, vieldeutiger und ganz sicher nicht frömmelnd gemeinter Schluß, verfaßt von einem Autor, dessen Romane wegen angeblicher moralischer

Anstößigkeit vor die französische Justiz gelangten. Flaubert sucht in der Spätantike noch einmal den Ort auf, an dem, von Augustin mit verursacht, menschliches Glück und ewiges Heil sich trennten. Er imaginiert, wie die damals verabschiedete diesseitige Welt, ja gerade sie eine ästhetische Glückserfahrung ermöglicht, in der womöglich etwas von dem Heil aufscheint, von dem die Christen immer gesprochen haben, und das sie doch so selten anschaulich und anziehend vor Augen zu führen gewußt haben.

ANMERKUNGEN

¹ Zum folgenden vgl. Hans-Jürgen DIESNER, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Leipzig 1966.

² Vgl. Peter BROWN, *Augustin von Hippo. Eine Biographie*, aus dem Englischen von J. Bernard/W. Kumpmann, München 2000, 374–379; Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, 658–668.

³ POSSIDIUS, *Vita s. Augustini* 28, 11.

⁴ PLOTIN, *Enneaden* 1, 4, 7.

⁵ POSSIDIUS, *Vita s. Augustini* 31, 2.

⁶ François DOLBEAU, *Le Liber XXI sententiarum (CPL 373). Édition d'un texte de travail*, in: *Recherches Augustiniennes* 30 (1997) 113–165.

⁷ AUGUSTIN, *Confessiones* 3, 4, 7f.; *De beata vita* 1, 4.

⁸ DERS., *De trinitate* 13, 4, 7 (CICERO, *Hortensius*, Fragment 58 Grilli)

⁹ Ähnlich dachten auch ARISTOTELES (*Ethica Nicomachea* 1, 2 [1095a14–19]) und SENECA (*De vita beata* 1: vivere ... omnes beate volunt).

¹⁰ Vgl. dazu nach wie vor Erich FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, 2 Bde., Diss. Münster 1975.

¹¹ AUGUSTIN, *Retractationes* 1, 2, 1.

¹² DERS., *Contra academicos* 3, 6, 13–19; 19, 42.

¹³ DERS., *Opus imperfectum c. Iulianum* 6, 12.

¹⁴ DERS., *De civitate dei* 19, 1.

¹⁵ DERS., *Retractationes* 1, 2, 2–4.

¹⁶ Vgl. z.B. SENECA, *De vita beata* 1–5 und 16.

¹⁷ Ebd. 25–28.

¹⁸ AUGUSTIN, *De civitate dei* 19, 4. Vgl. natürlich bereits PLATON, *Phaidon* 67 c und 81 e f.; *Phaidros* 246 a – 249 c.

¹⁹ DERS., *De trinitate* 13, 20, 25.

²⁰ DERS., *Soliloquia* 1, 1, 3.

²¹ Vgl. dazu Werner BEIERWALTES, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1981, 6, Heidelberg 1981.

²² Vgl. Henrique DE NORONHA GALVÃO, *Art. Beatitudo*, in: *Augustinus-Lexikon*, hg. von Cornelius MAYER, Bd. 1 (1986–94), Sp. 624–638.

²³ Mt 5, 8. Vgl. zu der Synthese aus Philosophie und Bibel Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 63–70.

²⁴ R. LORENZ, *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964) 21–78.

²⁵ AUGUSTIN, *De magistro* 11, 38.

²⁶ DERS., *De trinitate* 13, 19, 24.

²⁷ Ebd. 4, 3, 6.

²⁸ DERS., *De civitate dei* 9, 17, ein freies Resümee von PLOTIN, *Enneade* 1, 6, 8.

²⁹ AUGUSTIN, *De trinitate* 4, 15, 20.

³⁰ DERS., *De vita beata* 1, 1. Vgl. CICERO, *Tusculanae disputationes* 5, 2, 5.

³¹ PLOTIN, *Enneade* 1, 6, 7.

³² PORPHYRIUS, *Vita Plotini* 23.

³³ AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 30.

³⁴ DERS., *De trinitate* 6, 10, 11.

³⁵ Ebd. 13, 17, 22.

³⁶ Reinhart HERZOG, *Epochenerlebnis ‹Revolution› und Epochenbewußtsein ‹Spätantike›. Zur Genese einer historischen Epoche bei Chateaubriand*, in: R.H./Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik* 12, München 1987, S.195–219; hier 219.

³⁷ G. FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine* [in der letzten, 1872 abgeschlossenen Fassung], in: *Œuvres*, hg. von A. THIBAUDET/B. DUMESNIL, Bd. 1, Paris 1951, S.23–164; hier 55: «Je voudrais ne pas tenir à la terre, – même par la plante de mes pieds!»

³⁸ Ebd. S.164: «Ô bonheur! bonheur! j'ai vu naître la vie, j'ai vu le mouvement commencer. Le sang de mes veines bat si fort qu'il va les rompre. J'ai envie de voler, de nager, d'aboyer, de beugler, de hurler. Je voudrais avoir des ailes, une carapace, une écorce, souffler de la fumée, porter une trompe, tordre mon corps, me diviser partout, être en tout, m'émaner avec les odeurs, me développer comme les plantes, couler comme l'eau, vibrer comme le son, briller comme la lumière, me blottir sur toutes les formes, pénétrer chaque atome, descendre jusqu'au fond de la matière, – être la matière!» (deutsche Übersetzung R.K. unter Heranziehung der Version von Barbara und Robert Picht, Frankfurt 1966).

JOCHEN SAUTERMEISTER · MÜNCHEN

LEBENSKUNST IN DER POSTMODERNE

Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos

I. ZUR RENAISSANCE DER LEBENSKUNST IN DER GEGENWART

Die zeitgenössische Philosophie der Lebenskunst wird gelegentlich als postmodernes Phänomen bezeichnet. Versteht man unter Postmoderne eine zeitdiagnostische Beschreibung unserer Kultur, die sich als nachmetaphysisch und fragmentarisch charakterisieren lässt, so kann man sie auch positiv als affirmierten Existenzraum ansehen, «in dem der Mensch, weder durch Sinnzentren noch durch Grenzen eingeengt, in einer Pluralität von Lebensweisen sich entwerfen und ausleben kann»¹. Gleichwohl beanspruchen die verschiedenen Lebenskunstansätze, über die Postmoderne hinauszugehen, um in kritischer Distanz und mit aufklärerischem Impetus gegenüber aller Unübersichtlichkeit, Komplexität und Pluralität eine reflektierte Freiheitspraxis zu ermöglichen, die gegen verfestigte Herrschaftszustände und Fremdbestimmungen Widerstand zu leisten vermag. Nicht von ungefähr wird Michel Foucault, der sich in seiner Spätphase mit Fragen der Ästhetik der Existenz und der Sorge um sich beschäftigt hat und dabei dem Begriff «Lebenskunst» wieder systematisch-ethische Bedeutung hat zukommen lassen, als einer der Vertreter des Poststrukturalismus (neben Jacques Derrida und Jean-François Lyotard) genannt, der durch seine explizite Zuwendung zu ethischen Fragen über das poststrukturalistische Paradigma selbst hinausgegangen ist.

Philosophie der Lebenskunst ist auf dem Nährboden eines Lebensgefühls erwachsen, das in mehrfacher Hinsicht problematisch ist und sich soziologisch mit den Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Individualisierung in Verbindung bringen lässt. Es zählt mittlerweile zu den soziologischen Gemeinplätzen, dass die gesellschaftlichen Prozesse von Pluralisierung und Individualisierung, der beschleunigte Fortschritt in Wissenschaft und Technik sowie weitverzweigte Globalisierungsprozesse den Einzelnen dazu nötigen, sein Leben eigenverantwortlich, bewusst und

JOCHEN SAUTERMEISTER, geb. 1975, Studium der katholischen Theologie, der Psychologie und Philosophie in Tübingen und Jerusalem, 2006 Promotion, Akademischer Rat a.Z. am Lehrstuhl für Moraltheologie an der LMU München.

reflexiv zu führen. Denn tradierte Normkomplexe, Lebensmodelle und Identitätsschablonen können nicht mehr als hinreichende Orientierungsgrößen fungieren. Neben den verschiedensten populären Lebenshilfe-, Ratgeber- und Coaching-Angeboten, die darauf zielen, den Einzelnen in seiner Lebensführung zu stärken, wurden im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts die Fragen nach dem guten Leben, nach dem Glück und nach einer reflektierten Lebenskunst auch als Themen der Philosophie wiederentdeckt, nachdem Immanuel Kant Glück als Prinzip von Moralität aus der praktischen Philosophie verbannen wollte. Ihre Aktualität und Resonanz ziehen die verschiedenen Lebenskunstkonzepte aus dem Bestreben, auf die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart, die zum Teil mit existenziellen, individuellen, sozialen und globalen Gefahren einher gehen, Antwort oder zumindest Hilfestellung für deren Bewältigung zu geben.² Philosophie der Lebenskunst versteht sich also als reflexive Reaktion auf praktische Probleme, die offensichtlich mit den Mitteln normativer Ethik nicht effektiv zu lösen sind. Deren Regelerorientierung einerseits und deren universalistische Geltungsansprüche andererseits werden als obsolet zurückgewiesen. Dem sich daraus ergebenden ethischen Vakuum möchte die Lebenskunst begegnen. Dies wird besonders in einem Interview aus dem Jahre 1984 deutlich, in dem Foucault seine Beschäftigung mit der antiken Philosophie entsprechend seiner genealogischen Methode aus einer zeitgenössischen Frage heraus begründet: «Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die im Wesentlichen Suche nach einer persönlichen Ethik war, zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem System von Regeln über. Und für die Antike interessiere ich mich, weil aus einer ganzen Reihe von Gründen die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln jetzt dabei ist zu verschwinden, bereits verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht eine Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.»³

Der Begriff «Ästhetik der Existenz» und mit ihm das Verständnis von Lebenskunst werden in den unterschiedlichen philosophischen Ansätzen nicht einheitlich aufgefasst, und so sind sie mitunter auch erheblichen Missverständnissen ausgesetzt. Ihr Gebrauch oszilliert zwischen einer für jeden Menschen bedeutsamen und möglichen Lebenskunst auf der einen Seite und einer ästhetizistisch-elitären Spielart auf der anderen. Postmoderne Lebenskunst daher als einen Ästhetizismus zu diskreditieren, der letztlich dem ungezügelter Individualismus und subjektivistischer Beliebigkeit das Wort rede, käme einer einseitig verzerrenden Karikatur gleich. Denn auch in ihren exklusivsten Varianten wird das moralische Problem erkannt, wie angesichts der Heterogenität und Fragmentarität der Lebensbedingungen differenzsensibel ein gerechtes Zusammenleben gewährleistet und Unterdrückung vermieden werden kann. Damit ist zugleich ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal von philosophischer Lebenskunst und populärer Lebenskunst-

literatur genannt: Indem die philosophischen Ansätze durch eine Grundlagenreflexion über erfahrungsbezogene lebenspraktische«Klugheitsregeln und technisch asketische Ratschläge hinausgehen, behandeln sie auch das Verhältnis von Glück und Moral, von Selbstverwirklichung und Verantwortung.⁴ Wenngleich das Augenmerk also auf dem Individuum liegt und damit auf dem Besonderen und Konkreten menschlicher Praxis, so ist es doch nie insulär gedacht, als ob der Einzelne eine in sich geschlossene Monade in einem a-sozialen Raum wäre, der in rücksichtsloser Manier sich selbst als Künstler den je schönen Ausdruck geben würde. Philosophie der Lebenskunst bedenkt vielmehr auch die Grenzen der Selbstverwirklichung als konstitutiven Bestandteil der Existenzästhetik und die Bedeutung der sozialen Anerkennung einer solchen Lebensform.

II. WEGBEREITER EINER ZEITGENÖSSISCHEN PHILOSOPHIE DER LEBENSKUNST

Im deutschsprachigen Raum gilt unbestritten Wilhelm Schmid als der populärste Vertreter der Lebenskunstphilosophie. Im Anschluss an seine systematischen Rekonstruktionen von Michel Foucaults diversen Beiträgen zur Ästhetik der Existenz und in Fortführung von Hans Krämers Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst hat Schmid eine Grundlegung philosophischer Lebenskunst vorgelegt und in weiteren Veröffentlichungen detailliert und konkretisierend entfaltet. Spätestens mit der von Wolfgang Kersting und Claus Langbehn herausgegebenen kritischen Diskussion⁵ wurde Schmid als *der* Vertreter philosophischer Lebenskunst manifest. Schmidts umfassend angelegter, gar enzyklopädisch anmutender Lebenskunstansatz speist sich aus so vielen unterschiedlichen philosophischen Traditionen und Positionen, dass eine eingehende Darstellung hier nicht möglich ist. Um sein grundsätzliches Anliegen dennoch besser verorten zu können, ist ein Rekurs auf Foucaults Ansatz einer Existenzästhetik ebenso unerlässlich wie ein Verweis auf Hans Krämer. Krämer und Foucault sind zwar beide maßgeblich durch die antike Philosophie beeinflusst, lassen aber keine bedeutenden wechselseitigen Bezüge erkennen. Eine hermeneutische Lektüre von Schmidts Lebenskunstkonzept legt offen, dass dieses sich als Synthese einer verallgemeinerten Ästhetik der Existenz, die nicht mit einem vulgären Selbstkult verwechselt werden darf,⁶ auf der einen Seite und einer alltäglichen Überlebenskunst, die «in der Abwehr von inneren und äußeren Existenzkrisen»⁷ besteht, auf der anderen Seite verstehen lässt. Beiden, Foucault und Krämer, geht es um eine souveräne Lebensführung von Individuen, die sich als nicht selbstverständlich versteht; allerdings entfalten sie diesen Gedanken in je unterschiedliche Stoßrichtungen.

Michel Foucaults späte Beschäftigung mit Fragen der Ethik und einer Ästhetik der Existenz war zwar anfangs sehr überraschend, weil er bis dahin

insbesondere als «Destrukteur» des neuzeitlichen Subjekts und als Analytiker moderner Macht internationale Reputation erworben hatte und damit den Faktor menschliche Subjektivität in seinen Studien systematisch beiseite ließ. Allerdings lässt sich diese thematische Verschiebung insofern als konsequent begreifen, als seine «ethische Wende» als «Suche nach Widerstandsmöglichkeiten gegenüber der Macht [...] im realen gesellschaftlichen und individuellen Leben»⁸ verstanden werden kann. Getragen von einem aufklärerischen Impetus, der sich jedoch vom neuzeitlichen Aufklärungsgedanken durch seinen anti-universalistischen und anti-essentialistischen Charakter absetzt, geht es ihm um «die permanente Reaktivierung einer Haltung [...], das heißt eines philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte»⁹ und das in der historischen Kritik vermeintlicher ontologisch-moralischer Grenzen des menschlichen Seins eine endlose experimentelle Arbeit der Freiheit bedeutet. Durch seine Beschäftigung mit der antiken Ethik intendiert Foucault also, alternative Ethikmodelle zu den gegenwärtigen Konzepten aufzuzeigen. Ethik versteht er dabei als reflektierte Praxis der Freiheit.¹⁰

Mit der Existenzästhetik dreht Lebenskunst schematisch das Verhältnis von ethisch bedeutsamer souveräner Selbstbestimmung und moralischem Subjektsein um, wie Foucault am Beispiel der Antike aufzeigt. Ausgangspunkt ist dort das agierende Individuum, das aber nicht als Moralsubjekt begriffen werden kann. Wenngleich der Einzelne als zurechnungsfähig angesehen wird, so ist er doch zahlreichen fremdbestimmten Einflüssen wie äußeren Zwängen oder inneren unkontrollierten Leidenschaften und Affekten ausgeliefert, die allesamt dazu führen, dass er nicht wirklich als souveräner Akteur seines Verhaltens gelten kann. Der Einzelne ist deshalb dazu angehalten, durch die Praxis der Selbstsorge und Askese sich selbst beherrschen zu lernen und seinem Leben die schönst mögliche Gestalt zu geben, die vor sich selbst, von den anderen und den zukünftigen Generationen Anerkennung zu finden vermag.¹¹ Durch verschiedene Praktiken und Technologien des Selbst soll der Einzelne sich als Quasi-Subjekt so formen und bilden, dass er sich selbst souverän steuern kann, ohne dabei seine Macht gegenüber anderen zu missbrauchen, wie es im ungeübten Zustand der Fall wäre. Die Sorge um sich selbst ist damit in sich ethisch und ontologisch vorrangig vor der Sorge um den anderen.¹² Erst mit der Verwirklichung des Ideals der souveränen Persönlichkeit, das sich wissend und haltungsbezogen, also handlungspraktisch die nötigen Wahrheiten angeeignet hat, bildet sich ein autonomes und selbstbestimmtes Handlungssubjekt heraus. Foucault, der deutlich hervorhebt, dass die antike Ethik ausschließlich für den freien Mann gedacht war, will für eine moderne Lebenskunst diesen antiken Elitizismus aufbrechen und die Figur der Ästhetik der Existenz für jedes Individuum öffnen, ohne dabei einen allgemeinen Verbindlichkeitsanspruch zu erheben.

Was Foucault am Beispiel der Sexualität herausgearbeitet hat, möchte er für eine gegenwärtige Ethik aktualisieren: «Es ist die Beziehung zu sich selbst, die es auszubilden gilt, dieses *Selbstverhältnis*, das bestimmt, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren muss.»¹³ Der Zugang zur Wahrheit ist damit auch nur durch die erfolgreiche Arbeit an sich selbst möglich.¹⁴ Das moralische Subjekt ist Zielgestalt und nicht Ausgangspunkt und Voraussetzung der Ethik. Nicht Moralisieren, sondern Askese und Selbsttransformation des Individuums zu einer bestimmten Seinsweise (was Foucault als ein entscheidendes Element von Spiritualität versteht)¹⁵ sind also entscheidend. Dieses Verständnis hat jedoch mit dem Aufkommen des Christentums Foucault zufolge einen erheblichen Wandel erfahren, indem die Frage nach der Wahrheit des Selbst, nach seinen authentischen Motiven und damit die Aufgabe einer Hermeneutik des Selbst in den Vordergrund trat und die Figur der Ästhetik der Existenz und den Modus der Selbstsorge durch die Seelsorge verdrängte.¹⁶

Die Notwendigkeit einer Korrektur der neuzeitlichen Moralphilosophie sieht auch Hans Krämer, der als erster die Bezeichnung Philosophie der Lebenskunst in den zeitgenössischen Diskurs im Kontext seiner Rehabilitierungsbemühungen um die Individualethik eingebracht hat, ohne allerdings moralphilosophische Fragen grundsätzlich verabschieden zu wollen. In seinem 1988 veröffentlichten Vortrag «Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst» sieht Krämer «die Chancen gegenwärtiger Lebenskunst darin liegen, das Einzelne, Besondere und Konkrete als solches verstärkt zur Geltung zu bringen und dadurch optimierend ein erfülltes und angemessenes Weltverhältnis herzustellen»¹⁷. Nur so könnten auch die nicht-moralischen Aspekte der Lebensführung theoretisch wieder in den Blick geraten. Ihr Ideal der «Souveränität der Lebensführung» (16) basiert auf einem Freiheits- und Autonomieverständnis, dessen Realisierung durch Mangelzustände und Notlagen bedroht ist. In Abgrenzung zu einem engen Verständnis von Lebenskunst, das in individualisierender und ästhetisierender Reduktion auf die optimale und sublimale Verfeinerung des Lebens abzielt, liegt Krämers Augenmerk auf einem weiteren Verständnis von Lebenskunst, dem es «um das durchschnittliche Grundkönnen des Lebensvollzugs insgesamt, ja darüber hinaus um ein fundamentales Überlebenkönnen in der Abwehr von inneren und äußeren Existenzkrisen» (7) geht. Mit diesem existenziell aufgeladenen Verständnis von Lebenskunst als «Sichverstehen auf das richtige Leben» (7) geht das Bewusstsein einer engen Verflechtung von Selbst- und Weltverhältnis einher. Das gelingende Leben geschieht nicht von selbst, sondern ist stets vom Scheitern bedroht, so dass es der Philosophie der Lebenskunst um Regulierung und Stabilisierung des Lebens geht. Aufgrund der «Destruktion einer objektiven Teleologie ansichseiender Naturzwecke», der kritischen Hinterfragung des «naive[n] Freiheits- und Vernunftbegriff[s]

der traditionellen Ethik» sowie der politischen, ökonomischen und sozialen Liberalisierung kann die zeitgenössische Theorie Krämer zufolge nicht mehr auf die vorkantische *ars vitae* zurückgreifen (15). Sie muss stattdessen experimentell und erfahrungsbasiert vorgehen, um eine Steigerung der Freiheit im Sinne einer Selbstbefreiung zu ermöglichen. Philosophische Lebenskunst kann dazu Ratschläge geben, ohne wie die Moralphilosophie kategorische und allgemeinverbindliche Normen vorzulegen.

Wenngleich Krämer in seinem späteren Entwurf «Integrative Ethik» die Dichotomie von Moralphilosophie, die dort als Sollensethik firmiert, und Philosophie der Lebenskunst der Sache nach ausführlich entfaltet und beide als nicht aufeinander rückführbar versteht, nimmt er doch eine terminologische Änderung vor. Den Begriff Lebenskunst stellt er hinter denjenigen der Strebensethik zurück, um nicht das mögliche Missverständnis teleologischer Prämissen und ästhetischer Konnotate zu bedienen.¹⁸ Dennoch setzte sich der Begriff der Lebenskunst mit den Arbeiten von Wilhelm Schmid durch, der mit seiner Foucault-Rezeption eine eigenständige Grundlegung einer Philosophie der Lebenskunst vorgelegt hat.

III. GRUNDLEGUNG EINER PHILOSOPHIE DER LEBENSKUNST

Der Philosoph Wilhelm Schmid teilt mit Foucault und Krämer die Einschätzung, dass die neuzeitliche Moralphilosophie in einer Krise sei, die nicht nur theoretisch neuer Antworten bedarf, sondern auch im Sinne praktischer Lebenshilfe solche erfordert. Den grundlegenden Orientierungsverlust angesichts der zahlreichen gesellschaftlichen Verunsicherungen erachtet er als spezifisches Signum der Moderne, das auf das Desiderat einer reflektierten Lebenskunst verweist. Die Frage, wie man sein Leben führen kann, ist existenzieller Ausgangspunkt seiner Philosophie der Lebenskunst, «um die immer neue Frage nach dem wahren Leben zum kritischen Korrektiv gegenüber dem wirklich gelebten Leben zu machen»¹⁹, damit das eigene Leben nicht lediglich durch die inneren Impulse und Leidenschaften sowie die äußeren Umstände getrieben wird. Der Philosophie der Lebenskunst geht es somit «um eine *richtige Lebensführung*, und das heißt, das Leben so zu führen, dass ein wahres und erfülltes Leben daraus wird» (120). Da jedoch die historischen und kulturellen Bedingungen die Voraussetzungen und Kontexte der konkreten Lebensgestaltung bestimmen, setzt sich Schmid in seiner Grundlegung zum Ziel, diejenigen Aspekte zu eruieren, die «für jede reflektierte und in diesem Sinne philosophische Lebenskunst grundlegend sind» (10). Quasi-transzendental sollen sie die Bedingungen der Möglichkeit für konkrete Lebenskunstkonzepte und damit auch für ein wahres und erfülltes Leben benennen, ohne einem Systemzwang oder essentialistischem bzw. naturteleologischem Denken zu erliegen. Als grundlegende Zielgestalt

der Lebenskunst ist das formale Ideal eines bejahenswerten, schönen Lebens leitend, wie Schmid *«existentieller Imperativ: Gestalte dein Leben so, dass es bejahenswert ist»* (169), ausdrückt.

Dass Schmid die reflektierte Lebenskunst selbst nicht als normativ verpflichtend verstanden wissen will, wird daran deutlich, dass sie letztlich der Wahl des Individuums entspringen muss und nur von dort her ihre existenzielle Geltung erlangt: «Wozu Lebenskunst? Einen absolut zwingenden Grund, sich um sie zu bemühen, gibt es nicht. Sie kann nur aus einer Wahl hervorgehen, die das Individuum trifft, und nur auf einem Wissen darüber beruhen, wie brüchig alle Gründe im Grunde sind, wie nicht alle Gestaltungen letzten Endes sind, welche Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz eigen sein kann und dass ihr der Boden jederzeit unter den Füßen weggezogen werden kann. «Gründe» im Sinne von Argumenten sind hiergegen machtlos, an der Melancholie der Existenz prallen sie seit jeher ab.» (389) Schmid zufolge kann also nur das Individuum selbst über Sinn oder Sinnlosigkeit seiner Existenz und damit auch seiner Lebensgestaltung befinden, ohne dass dies durch ein rein rationales Urteil oder ein rationalistisches oder moralisches Oktroi möglich oder legitim wäre.

In Schmid's autonomieethischem Konzept steht die Wahl im Zentrum der Lebenskunst sowie die dazu erforderlichen Fähigkeiten, zwischen verschiedenen Möglichkeiten auswählen und auf die verworfenen auch verzichten zu können. Damit dies reflektiert und vernünftig geschehen kann, bedarf es der Selbstdistanzierungsfähigkeit. Diese ist Schmid zufolge nicht nur für verschiedene Einzelwahlen erforderlich, sondern auch für die Fundamentalwahl, also die Bestimmung der grundlegenden Ausrichtung und der Leitkriterien für die persönliche Lebensführung. Konsequent bestimmt Schmid die Kriterien des Schönen und Bejahenswerten ebenso als Resultat eines Wahlaktes, insofern als damit auch die Wahl der grundlegenden Vollzugsform der Existenz einhergeht. Schmid's postteleologische Teleologie ist also zirkulär. Daher bedarf die Lebenskunst einer eigenen Hermeneutik, in der der Einzelne sein Leben so deutet, dass er es reflektiert gestalten kann. Dadurch, dass das Leben nämlich in seiner Fülle objektives Material für die persönliche Sinngebung bereitstellt, mit dem und innerhalb dessen das Subjekt sich selbst und die Welt deutet, ist Sinnfindung und Sinngebung ein subjektiv-objektiver Prozess, der letztlich eine rein selbstmächtig-autonome Gestaltung unterläuft.²⁰ Eine solche grundsätzliche Lebensentscheidung wird von jedem Menschen inhaltlich gefüllt und ist durch eine bejahende Lebenseinstellung getragen, ohne die es unmöglich wäre, seine Existenz überhaupt bewusst führen zu können. Es ist bemerkenswert, dass Schmid diese material angeereicherte Lebensform mit dem Begriff «Glaube» verbindet: «Im persönlichen Glauben ist all das Bejahenswerte einer individuellen Ästhetik der Existenz versammelt, an dem die Lebensführung orientiert werden kann.»²¹

Ebenso umfassend wie der Lebenshilfe-Anspruch von Schmidts Lebenskunstphilosophie ist auch das von ihm behandelte Themenspektrum. Seine Philosophie der Lebenskunst behandelt Fragen der Politik und Gesellschaftsgestaltung, den Umgang mit sich selbst und die Beziehung zu anderen Menschen, Bildung und Pädagogik sowie Fragen der Ökologie. Insofern alles in den Fokus einer gelingenden Lebensführung geraten kann, gibt es grundsätzlich kein Thema, das nicht Gegenstand einer reflektierten Lebenskunst sein kann. Insofern erhebt Schmidts Lebenskunstkonzept den Anspruch, prudentielle und moralische Dimensionen miteinander zu verbinden, indem die Übernahme moralischer Anforderungen letztlich als im klugen Wollen der einzelnen Akteure verankert reformuliert wird.

Die Zielgestalt gelingenden Lebens, das schöne Leben, stellt sich jedoch nicht von selbst ein. Vielmehr bedarf es neben der Ausbildung praktischer Kompetenzen, um die äußere Realität sowie ihre Möglichkeiten und Erfordernisse erfassen zu können, auch der Persönlichkeitsbildung, um die eigenen blinden Flecken, Verhaltens- und Erlebensmuster, neurotischen Verzerrungen sowie Ängste erkennen und bearbeiten zu können. So wird man sich nicht nur seiner Motive klarer, sondern ist auch eher in der Lage, sich selbst und die Anforderungen, Grenzen und Möglichkeiten der Mitwelt und Umwelt adäquat wahrnehmen zu können. Um sein Leben entsprechend zu gestalten, bedarf es Schmid zufolge «Sensibilität und Gespür, Reflexivität und Urteilskraft, auf deren Grundlage die Wahl in einer reflektierten Lebenskunst getroffen wird»²². Schmid bedient sich hierbei des aristotelischen Begriffs der Klugheit, in dem kognitive und sensitive Fähigkeiten zusammenfließen. Diese Begriffsmomente aufnehmend, konzipiert er einen Begriff von Klugheit, der sozialmoralische und umweltethische Forderungen als Verpflichtung eines aufgeklärten und maßhaltenden Eigeninteresses, das sich seiner kontextuellen Verwobenheiten und Abhängigkeiten bewusst ist, zur Geltung bringt.²³

Wenngleich Schmidts Ansatz philosophischer Lebenskunst mit der Zielgestalt des schönen Lebens aufgrund seiner harmonisierenden und autonomieoptimistischen Grundtendenz gelegentlich als «Lebenskitsch» oder «Wohlfühlpsychologie» abgetan wird, die die anstrengende und agonalkämpferische Dimension des Lebens übermäßig verharmlose bzw. den Einzelnen in seiner prätendierten Souveränität überfordere,²⁴ so bleibt es doch ein unbestreitbares Verdienst, der weitgehend in Vergessenheit geratenen Bedeutung philosophischer Lebenskunst wieder Gewicht verliehen und die Fragen nach der individuellen Lebensführung wie auch nach einem sinnvollen und erfüllten Leben, also nach dem menschlichen Glück, und Hinweise zur lebenspraktischen Bewältigung wieder in die Mauern der universitären Philosophie hinein und dann wieder hinaus getragen zu haben. Auch die Einsicht, dass ethisch-moralische Fragen mit moralpsychologischen

verbunden sind, wenn es um die gelebte Praxis geht, hat den Einzelnen und dem Motivationsproblem neue Aufmerksamkeit gegeben. Allerdings gelingt es Schmid nicht, in theoretischer Hinsicht hinreichend zwischen Philosophie als Lebenskunst und Philosophie der Lebenskunst im Sinne eines reflektierenden Distanznehmens zu unterscheiden, so dass er – wie manche Kritiker bemängeln – letztlich nicht über ein Explizitmachen praktischer Lebensklugheit hinauskomme. Dagegen versucht etwa der Philosoph Ferdinand Fellmann, maßgeblich beeinflusst durch die Lebensphilosophie, den Kern der Philosophie der Lebenskunst im Umgang mit der Zeit zu verankern: «Nur wer in der Zeit mit sich selbst übereinstimmt, wer das Seinige, das Nötige tut, kann seine Freiheit gegenüber der Gleichgültigkeit der Welt bewahren und der Kontingenz einen Sinn abgewinnen, der mit dem Vollzug des Lebens identisch ist.»²⁵ Nur auf diese Weise könne auch der anthropologischen Einsicht Rechnung getragen werden, dass das Leben selbst nicht einfach objekthaftes Material der Lebenskunst sein kann, das beliebig formbar wäre.

IV. PHILOSOPHIE DER LEBENSKUNST ALS EMPIRISCH SENSIBILISIERTE FREIHEITSPHILOSOPHIE

Die Vorstellung von der Freiheit des Menschen ist für jede philosophische Lebenskunst leitend. Es geht darum, die Fähigkeit des Individuums zu stärken, damit es sein Leben eigenverantwortlich und selbstbestimmt führen kann. Lebenskunstkonzepte betrachten den Einzelnen nicht einfach als Repräsentanten der Gattung Mensch, woraus allgemeine Vorgaben für die Lebensgestaltung im Sinne naturrechtlicher oder teleologischer Bestimmungen abgeleitet werden könnten. Vielmehr sehen sie ihn vornehmlich in seiner je eigenen Individualität. Sie empfehlen ihm, «sich seines besonderen Lebens, seiner existentiellen Einmaligkeit bewußt zu sein und aus diesem Wissen heraus sein Leben in Besitz zu nehmen und zu gestalten»²⁶. Was als triviales Pathos eines anthropologischen Existentialismus (ab-)qualifiziert werden könnte,²⁷ lässt sich aus einem anderen Blickwinkel als konsequenter Versuch deuten, mit dem Gedanken der Autonomie individuierter Subjekte in praktischer und theoretischer Absicht ernst zu machen. In der Lebenskunst geht es nämlich um die authentische, kompetente und im Bewusstsein sozialer Verantwortung einzuübende und gelebte Selbstbestimmung von Individuen mit ihrer je eigenen Biografie und je eigenen bio-psychischen Bedürfnissen, Neigungen, Ängsten, Interessen und Wünschen.

Das Anliegen zeitgenössischer Lebenskunstphilosophie, wie sie vor allem von Wilhelm Schmid vertreten wird, ist also integrativ und auf Kohärenz ausgerichtet, indem es Fragen der Lebens- und Handlungsorientierung sowie der Motivation und Lebbarkeit von Handlungsoptionen mit einem sozialethischen und ökologischen Verantwortungsbewusstsein verbindet und dabei die zugrunde liegenden Sinndimensionen menschlichen Handelns im

Blick behält. Die Einsicht in die Notwendigkeit, moralische Erkenntnis und motivationale Dynamik zusammen zu sehen, stellt den individuellen Akteur in das Zentrum. Es geht dabei um die alte Frage, wie ethische Einsichten praktisch werden können und woher diese ihre Berechtigung und Verpflichtungskraft nehmen. Letztlich ist lediglich der Anspruch der Selbstverpflichtung statt eines heteronomen Drucks auf den Einzelnen ethisch legitim. Der Geltungsgrund für orientierende Maßstäbe und konkrete Entscheidungen soll im Subjekt selbst liegen – und zwar nicht nur, weil Autonomie als Handlungsprinzip anerkannt wird, sondern auch aus der Einsicht heraus, dass eine Person nur das handelnd realisiert, was für sie subjektiv bedeutsam ist. Für eine erfolgreiche und glückende Praxis ist es jedoch nötig, die Realisationsbedingungen und die Voraussetzungen der Lebbarkeit und Sinnhaftigkeit von Interessen im größeren biografischen, sozialen, kulturellen und ökologischen Kontext zu beachten. Nur so bleibt der Einzelne intrinsisch motiviert, das schöne Leben im Sinne eines für ihn persönlich bejahenswerten Lebens zu verwirklichen. So bleibt für den Einzelnen zu klären, wie das schöne Leben einerseits erkannt und andererseits realisiert werden kann. Es geht also um die Fragen der (Selbst-) Erkenntnis und der (Selbst-) Wirksamkeit angesichts der Lebensbedingungen und Lebensgrundlagen, damit nicht Selbsttäuschung und unrealistische Einschätzungen eine kluge Lebensführung beeinträchtigen. Dass hierfür auch eine gesunde Selbstachtung erforderlich ist, wird zunehmend erkannt.²⁸

Aus einer reflektierten Selbstdistanzierung heraus soll der Einzelne vernünftige Einzelentscheidungen treffen, die in einen biografischen Gesamtentwurf eingebettet sein sollen, was den Grad an Selbstbestimmung erhöht. Die konkrete Lebensform, welche sich durch eine bestimmte Zielbestimmung des Lebens auszeichnet, enthält neben Techniken und Orientierungswissen die reflexive Einbeziehung der Vorstellung eines bestimmten Lebenssinns. «Die Lebenskunst lässt sich von daher als das Gesamtinventar jener Wegmarken, Instrumente und Fertigkeiten begreifen, das der Mensch innerhalb einer Lebensform zur Unterstützung seiner persönlichen Glückssuche erlangen kann.»²⁹

Lebenskunst hat einen beraterisch-pädagogischen Impetus, dem es um eine Stärkung der Eigenkompetenz im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe geht, was dann die Sorge um den Anderen, die Gesellschaft und die Umwelt beinhaltet.³⁰ Im Sinne einer konsiliatorischen Ethik beinhaltet sie auch «eine Reihe von Techniken zur <Therapie> der menschlichen Persönlichkeit»³¹. Mit Hilfe von Technologien der Selbstgestaltung soll der Einzelne Methoden und Techniken an die Hand bekommen, um seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung besser ausbilden zu können.

Dabei macht es jedoch einen Unterschied, was für ein Subjektverständnis dem jeweiligen Ansatz zugrunde liegt. Während in der antiken Philo-

sophie die Vorstellung einer Wesensrealisierung vorherrschte, steht in der Neuzeit das Konzept der Selbsterschaffung im Vordergrund. Allerdings lässt sich zum Teil ein gewisses Changieren zwischen dem «Werde der du bist-Modell» und der «Erfinde dich selbst-Konzeption» beobachten,³² was sich in seinen Ursprüngen auf die idealtypische Unterscheidung zwischen der antiken vorchristlichen Vorstellung von Selbstsorge und Existenzästhetik und der christlichen Hermeneutik des Selbst zurückführen lässt.

V. POSTMODERNE LEBENSKUNST UND CHRISTLICHE LEBENSKUNST

Mit dem Anspruch, Orientierung und konkrete Lebenshilfe geben zu wollen, überschneidet sich der Anspruch philosophischer Lebenskunst mit dem Anliegen eines christlichen Ethos. Wenngleich sich postmoderne Lebenskunstphilosophien in ausdrücklicher Auseinandersetzung zur neuzeitlichen Moralphilosophie und zur christlichen Morallehre herausgebildet haben und deren allgemeingültigen Anspruch kritisieren, wäre es doch problematisch, generell eine Fundamentalopposition zu zementieren. Das wäre nur dann legitim, wenn menschliche Selbstverwirklichung und Menschwerdung im christlichen Sinne unvereinbar wären. Es gibt zwar durchaus Reminiszenzen und Bestrebungen, die Trennung von Welt und Glaube, von profanem Menschsein und gläubigen Christsein wieder verstärkt zu betonen und zu profilieren. Aber eine anthropologisch gewendete Theologie im Geiste des II. Vatikanischen Konzils wird von einer positiven Hermeneutik getragen, der zufolge wahres Menschsein und wahres Christsein konvergieren. Das geben auch jüngere Positionen zur christlichen Lebenskunst zu erkennen.³³ So schreibt etwa Thomas Dienberg, der christliche Lebenskunst und Askese in eins setzt: «Christliche Askese ist die Erfüllung der eigentlichen Bestimmung des Menschen, d.h. eine Weise, das Leben zu ordnen und auszurichten, der jeweiligen Grundinspiration Gestalt und Form zu geben. Askese steht also im Dienst der Menschwerdung.»³⁴ Getragen von einer fundamentalen Weltbejahung beinhaltet sie die undispensierbare Verantwortung für die Welt, für den Anderen und sich selbst. Unbestritten ist, dass dabei auch leib- und lebensfeindliche Tendenzen, wie sie über viele Jahrhunderte christliche Tradition, Spiritualität und Askese geprägt haben, mittlerweile eine hermeneutische Relativierung und Korrektur erfahren haben, so dass die lebensbejahende Grundoption im Zentrum steht.³⁵ Getragen von einem reichen pastoralen und spirituellen Erfahrungsschatz weiß christliche Lebenskunst aber auch um das Ringen, die Mühen und Kämpfe gegen Leidenschaften, Rationalisierungen und die verschiedensten Verwirrungen und Verstrickungen, die eine souveräne Lebensführung beeinträchtigen und erschweren, so dass mitunter die Widerständigkeit selbst als wichtiges Element christlicher Askese aufgeführt wird;³⁶ dabei muss jedoch

stets beachtet werden, dass Widerständigkeit immer nur ein Instrument im Blick auf das Ziel der Menschwerdung und der Gottesbeziehung gesehen werden darf. Die antike und gegenwärtig wiedergewonnene Einsicht, dass der Einzelne sich durch Übungen und Technologien des Selbst erst zu einem souveränen Handlungssubjekt ausbilden muss, kann mutatis mutandis analog zur asketischen Praxis innerhalb einer christlichen Lebenskunst betrachtet werden.

In der christlichen Lebenskunst äußert sich das Bewusstsein um den persönlichen Anruf Gottes im Glauben, der im letzten nicht paternalistisch übergangen werden darf. Die Sensibilität postmoderner Lebenskunst für alle Formen der Fremdbestimmung, ihr Impetus einer authentisch gelebten Selbstbestimmung und ihr Anspruch auf konkrete Lebenshilfe lassen sich damit als Anfrage an die Leistung des christlichen Ethos und der pastoralen Praxis sowie an den Selbstanspruch einer christlichen Lebensführung positiv aufgreifen.

Zentrales Spannungsmoment zwischen christlicher und postmoderner Lebenskunst bleibt dabei ohne Zweifel die Bedeutung der Gottesfrage für menschliche Praxis. In der gegenseitigen Wahrnehmung wären hier noch einige Verzerrungen und Vorurteile aufzuarbeiten, sei es etwa der Vorwurf menschlicher Hybris und Gottvergessenheit oder derjenige der heteronomen Autoritätshörigkeit und Unmündigkeit. Sicherlich lassen sich solche Extrempositionen auf beiden Seiten finden, doch sind sie weder mehrheitsfähig noch inhaltlich angemessen. Gleichwohl spiegelt sich darin das theologisch-ethische Problem der Verhältnisbestimmung von Theonomie und Autonomie, vom Ideal der Nachfolge Christi und Selbstverwirklichung, von personalem Schöpfer- und Erlösergott, der den Menschen zum Heil beruft, und menschlicher Eigenverantwortung.

Angesichts der durch Globalisierung und zum Teil ungebremster Technisierung haben sich in den letzten Jahren die Stimmen deutlich vermehrt, die eine Selbstbegrenzung des Menschen fordern, um nicht in eine globale Katastrophe zu geraten. Dieses teils sublime, teils offenkundige Grundgefühl der Gefährdetheit menschlicher Existenz ist auch für manche Lebenskunstkonzepte zentral, die trotz ihrer explizit atheistischen Grundhaltung der Spiritualität große Bedeutung für die Bewältigung dieser Bedrohungen beimessen und diese Dimension nicht ausschließlich den Religionen überlassen wollen.³⁷ Die gestiegene Sensibilisierung für die existenzielle Gefährdetheit nicht nur des Einzelnen, sondern auch der ganzen Menschheit durch globale Katastrophen, und die in Kontinentaleuropa wieder erstarkende Bedeutung von Religion und Spiritualität berechtigt dazu, sogar von einer postsäkularen Lebenskunst zu sprechen. Denn es geht um die Suche nach einer umfassenden Motivation für koordiniertes Handeln, damit die Menschheit nicht durch sich selbst in ihrer Existenz bedroht ist. Hier könnte eine Berührung von globalem Katastrophenbewusstsein und christlicher Schöpfungspiritualität zu einer heilvollen Allianz führen.

Jede Lebensform, ob religiös oder nicht, bedarf existenzialmotivational bestimmter Sinnperspektiven, um handlungsfähig zu sein. Angesichts der derzeit zu beobachtenden Tendenzen privat-subjektivistischer Sinnentwürfe einerseits und einer fundamentalistischen, zur Selbstkritik unfähigen objektivierten Sinnfixierung andererseits benötigt jede Lebenskunst eine sinnkritische Achtsamkeit, um menschliches Glücken im Bewusstsein um die konstitutionelle Bedingtheit und Endlichkeit des Menschen, theologisch gesprochen: seine Geschöpflichkeit, weder als abstrakte, unrealistische Utopie noch als ästhetischen Selbstläufer zu stilisieren. Menschliches Glücken fällt nicht einfach vom Himmel. Weder Resignation an der Begrenztheit und Defizienz persönlicher Lebens- und Selbstentwürfe noch eine Überforderung durch illusionäre Selbstkonstruktionen, sondern eine gelassene Entidealisierung des Selbst, das sich von dem ganz Anderen getragen und sich von der Anerkennung anderer abhängig weiß, stellt ein Modell christlicher Lebenskunst dar, das um die Notwendigkeit lebenslangen Einübens menschlicher Selbstgestaltung und ethischen Selbst- und Weltumgangs weiß: ein Modell, das soziale Verantwortung nicht einfach aus Klugheits-erwägungen ableitet, sondern als elementaren Bestandteil christlicher Lebensform in all ihren pluralen Ausprägungen (vgl. Mt 25) zur Geltung bringt und sich so der konstitutionellen Abhängigkeit vom Urgrund und Hoffnungspunkt menschlichen Daseins bewusst ist.

ANMERKUNGEN

¹ Klaus HEDWIG, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, in: IKaZ Communio 19 (1990) 307–318, 314.

² Vgl. hierzu Ferdinand FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung*, Hamburg 2009, 20 sowie Jochen SAUTERMEISTER, *Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen – Bedeutung*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 157 (2009) 339–350, hier: 341–343.

³ Michel FOUCAULT, *Eine Ästhetik der Existenz*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 280–286, hier: 282.

⁴ Vgl. FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2), 14.

⁵ Wolfgang KERSTING – Claus LANGBEHN (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007.

⁶ Vgl. Michel FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 191–219, hier: 210.

⁷ Hans KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995, 184f.

⁸ Hans-Herbert KÖGLER, *Michel Foucault*, Stuttgart – Weimar 2004, 136.

⁹ Michel FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 171–190, hier: 182.

¹⁰ Vgl. Michel FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 253–279, hier: 257.

¹¹ Vgl. Michel FOUCAULT, *Die Sorge um die Wahrheit*, in: DERS., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 226–238, hier: 230.

¹² Vgl. FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (s. Anm. 10), 260f.

¹³ FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik* (s. Anm. 6), 203.

¹⁴ FOUCAULT, *Zur Genealogie der Ethik* (s. Anm. 6), 217; vgl. hierzu auch DERS., *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* Bd. 2, Frankfurt a.M. 1990 sowie DERS., *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* Bd. 3, Frankfurt a.M. 1990.

¹⁵ FOUCAULT, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (s. Anm. 10), 270.

¹⁶ Vgl. hierzu Michel FOUCAULT, *Hermeneutik des Selbst*, Frankfurt a.M. 2009.

¹⁷ Hans KRÄMER, *Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst*, in: *Information Philosophie* (1988) Heft 3, 5–17 (die nachfolgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text).

¹⁸ Vgl. Hans KRÄMER, *Integrative Ethik* (s. Anm. 7), 184f.

¹⁹ Wilhelm SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998, 26 (die nachfolgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text).

²⁰ Vgl. hierzu Jochen SAUTERMEISTER, «Carpe diem?!» *Positionen philosophischer Lebenskunst aus Antike und Gegenwart*, in: *Ethica* 16 (2008) 129–152, hier: 145–147.

²¹ SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 169.

²² SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 221.

²³ Vgl. SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 221–230.

²⁴ So z.B. FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2), 21.

²⁵ FELLMANN, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2), 209.

²⁶ Wolfgang KERSTING, *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst*, in: DERS. – Claus LANGBEHN (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007, 10–88, 10.

²⁷ Vgl. KERSTING, *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst* (s. Anm. 26), 10.

²⁸ Vgl. Ferdinand FELLMANN, *Lebenskunst oder Ethik? Im Spannungsfeld eines ungleichen Paares*, in: *Der blaue Reiter* Nr. 28 «Das gute Leben. Philosophie der Lebenskunst» (2/2009) 18–21 sowie Christophe ANDRÉ – François LELORD, *Die Kunst der Selbstachtung*, Berlin 2009.

²⁹ Urs THURNHERR, *Philosophie und Lebenskunst*, in: *Zeitschrift Didaktik, Philosophie, Ethik* 26 (2004) 5–12, 8.

³⁰ Vgl. SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 188–238.

³¹ SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 19), 10.

³² Vgl. Christoph HORN, *Wie hätte eine Philosophie des gelingenden Lebens unter Gegenwartsbedingungen auszusehen?*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25 (2000) 323–345, 340.

³³ Vgl. hierzu Thomas DIENBERG, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst*, Stuttgart 2005 (hier vor allem den Überblick S. 38–48), Peter BUBMANN – Bernhard SILL (Hg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008 sowie die beiden Themenhefte «Seelsorge und Lebenskunst», in: *Wege zum Menschen* 58 (2006) Heft 1 und «Theologie als Lebenskunst», in: *Wege zum Menschen* 58 (2006) Heft 4.

³⁴ DIENBERG, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst* (s. Anm. 33), 107.

³⁵ So auch in populärer Weise etwa Anselm GRÜN, *Das Buch der Lebenskunst*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2010.

³⁶ So etwa DIENBERG, *Loslassen. Von der christlichen Lebenskunst* (s. Anm. 33), 49–56.

³⁷ Vgl. André COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008, DERS., *Ermunterung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte*, Reinbek bei Hamburg 2010, Luc FERRY, *Leben lernen. Eine philosophische Gebrauchsanweisung*, München 2009 sowie DERS., *Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens*, Wien 1997. In deutlicher Abgrenzung von religiöser Metaphorik, aber der Sache nach auch um ein immanentes Verstehen von Transzendenz als fundamentaler Motivationsquelle für menschliche Praxis bemüht, ist Peter SLOTERDIJK, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009.

MICHAELA KOPP-MARX · HEIDELBERG

VOM GLÜCK DES ERZÄHLENS

Patrick Roth und Peter Handke

Glück in der Literatur ist ein zwiespältiges, beinahe unwürdiges Sujet – es ist der Stoff, aus dem die Produkte der Unterhaltungsliteratur sind. Während in Bestsellern an Szenen des Gelingens und «happy endings» kein Mangel herrscht, sind sie in der Dichtung eher selten. Ungetrübtes Glück eröffnet eben keine Einsichten in die Komplexität und Undurchsichtigkeit menschlichen Daseins. Und so war der Nachkriegsmoderne alles Positive und Helle so unerträglich, daß sie ein Glücks-Verbot verhängte. Schon seine äußeren Erscheinungsformen – Schönheit, Harmonie, Geschlossenheit – setzte sie mit Eskapismus und Verlogenheit gleich. Angesichts umfassender Zerstörung außen und existentieller Leere innen hatte alles Ästhetische im Sinne Adornos «negativ» zu sein oder es war Kitsch. Im kommerziellen Zeitalter der Postmoderne wandelten sich die Verhältnisse gründlich: das Schöne kehrte in die Poetologien zurück, glückversprechend rührselige Stoffe waren plötzlich kunstfähig und angesehene Autoren scheuten sich nicht länger, Romane zu verfassen, die ungebrochenste Glücksgefühle im Zeichen der Liebe entfalten und reißenden Absatz fanden.¹ Doch sind Erzählkonstellationen, die ohne große Widerstände auf Synthesen zulaufen, mit dem Problem behaftet, den Leser zu unterfordern und zu langweilen. Sie wirken in ihrer Einseitigkeit und Durchschaubarkeit unbefriedigend und merkwürdig steril – es mangelt am Dunklen und Schmerzhaften, das ein Leben durchkreuzt und nicht auf Anhieb verstanden werden kann. Daß Glück ohne seinen Gegensatz nicht zu haben, daß es genau genommen überhaupt nicht zu haben und herzustellen ist, sondern sich unter unwägbaren, menschliche Ratio übersteigenden Umständen einstellt, läßt sich am Beispiel von Peter Handkes Essay *Versuch über den geglückten Tag* (1991) und Patrick Roths Erzählung *Sonnenfinsternis* aus dem Zyklus *Starlite Terrace* (2004) verfolgen. Was die differenten Texte zum Vergleich prädestiniert, ist der in beiden

MICHAELA KOPP-MARX, geb. 1963, Studium der Kunstgeschichte, Germanistik und Geschichte an der Universität Heidelberg. 1997 Promotion. Wissenschaftliche Assistentin am Germanistischen Seminar. 2003 Habilitation. Leiterin der Heidelberger Poetik-Dozentur und Gastprofessorin an der Universität Hildesheim.

entfaltete Gegensatz aus Dissoziation und Einheit, hinter dem letztlich die Sinnfrage und – eng damit verbunden – die Frage nach dem Wesen von Glück steht.

Essay und Erzählung setzen im Zustand eines aufgelöst Chaotischen ein, das sich im Verlauf des Erzählens zu einer Ordnung zu lichten beginnt. Fügt sich das zerrissen Fragmentarische zu neuer Einheit, wird dies als Glück empfunden. Während Handkes Essay das Glück gleichsam aktiv zu betreiben sucht, über die intensive Bemühung jedoch nicht hinausgelangt, fügt sich in Roths Erzählung das Zersplitterte unerwartet zu einer Ganzheit, die erkenntnis- und sinnstiftend wirkt. In der folgenden Annäherung an das «Glück des Erzählens» mag Handkes gescheiterter «Versuch» als dunkle Folie einer geglückten Erzählung dienen.

1. Mißglückte Ordnung

Der *Versuch über den geglückten Tag* handelt im Kern von den Beziehungen zwischen Phänomenen der sichtbaren Welt. Der «geglückte Tag» ist immer dann in Reichweite, wenn das Vereinzelte verknüpft und in einen Zusammenhang gebracht werden kann. Als Medium der Zusammenführung dient die «Line of Beauty and Grace», die Handke der Kunsttheorie des Malers William Hogarth (*Analysis of Beauty*, 1753) entlehnt. Diese Nachfolgerin der «figura serpentinata» galt dem 18. Jahrhundert als Quelle allen Reizes und aller Schönheit und ist überall in der «lebendigen Natur» vorhanden.

«Das Auge findet diese Art des Ergötzens an gewundenen Wegen, sich schlängelnden Flüssen und an all den Dingen, deren Formen [...] vornehmlich aus dem, was ich die Wellen- und Schlangenlinie nenne, zusammengesetzt sind. Verwicklung der Form will ich also als das Besondere der Linien bestimmen, welches sie ordnet, so das Auge zu einer spielerischen Weise des Verfolgens führt; und aus Freude, die wir dabei empfinden, geben wir diesem Besonderen den Namen der Schönheit.»²

Seit Handke Hogarths Selbstbildnis mit Malerpalette (1745), die jene sanft geschwungene Linie programmatisch zierte, in einem verborgenen Londoner Museumswinkel für sich entdeckte, bestimmt die S-Linie seine Wahrnehmung. Das Formideal des Klassizismus wird als das lang gesuchte Element erkannt, mit dessen Hilfe die allgemeine Verwirrung in die ersehnte Ordnung zu überführen wäre – wenn man nur Augen hat, das Schöne zu sehen: im anmutig gebogenen Frauenhals, der geschwungenen Wade, den kurvigen Bewegungen der zeichnenden Hand, im Apoll von Belvedere, im Stuhlbein, im Petersilienblatt, im menschlichen Beckenknochen und in den gewundenen Füllhörnern der Götter. Die archetypisch formale Manifestation des Schönen in der eigenen Gegenwart zu entdecken, wird zum Auftrag des Dichters und zum Inhalt seines *Versuch[s] über den geglückten Tag*.

Zum zweiten (ungenannten) Paten des Projekts avanciert der griechische Philosoph Platon. Sein im *Timaios* entfalteter Gedanke vom verknüpfenden Band, das ein «gegenseitiges Verhältnis» (= analogia) bewirkt, wird dem Erzähler zum heimlich anleitenden Gesetz seines «Versuchs». Ist die Schönheitslinie das allem Seienden Inhärente, repräsentiert die «analogia» die Funktion, welche die Verbindung zwischen den Dingen herstellt. In Platons Bezeichnung vom «schönste[n] aller Bänder» schwingt die vereinigend erlösende Qualität eines gegenseitigen Verhältnisses mit.

«Daher schuf der Gott, als er den Leib des Alls zusammenzusetzen begann, ihn aus Feuer und Erde. Nur zwei Bestandteile aber ohne einen Dritten wohl zu verbinden ist nicht möglich; denn inmitten beider muß ein beide verknüpfendes Band entstehen. Das schönste aller Bänder ist nun das, welches das Verbundene und sich selbst so viel wie möglich zu *einem* [Hervorh. M.K.-M.] macht; das aber vermag seiner Natur nach am besten ein gegenseitiges Verhältnis zu bewirken.»³

Die formlos zerfallene Welt soll nach dem Willen des Erzählers mithilfe des Analogie-Prinzips in eine lichte, schöne Ordnung transponiert werden, den «geglückten Tag» herbeizuführen. Und so verbinden sich der Wahrnehmung so differente Dinge wie eine Fahrt mit dem Pariser Vorortzug, der seinen Passagier im Schwung einer S-Kurve um die Hügel der Seine trägt, mit einem dunklen, von einer gebogen weißen Ader durchzogenen Granitkiesel am Ufer des Bodensees und jenem Gemälde aus dem 18. Jahrhundert, das die Schönheitslinie als Emblem enthält. Ob es die Uhrkette des Großvaters ist, die Bewegung fallender Platanenblätter oder der Gang mit der Katze durch den Garten – die sanft geschwungene Linie soll alltägliche Abläufe, gewöhnliche Gegenstände und die Gesetze der Natur zu einem in sich geschlossenen Kosmos einen, dessen Rhythmus in den arabesken Kurvenbewegungen des Textes selbst sich niederschlägt.

Trotz zahlreich gefundener Ähnlichkeitsbeziehungen will sich die ersehnte Einheit jedoch nicht einstellen. Immer wieder bricht die Gedankenführung ab, wechselt die Perspektive; der Erzähler nimmt den Faden neu auf, ihn im nächsten Moment wieder fallen zu lassen – ohne je zu einem Zentrum vorzustoßen. «Wann», fragt er sich ungeduldig, «setzt du endlich, Satz für Satz zu dem so leicht-wie-scharfen-Schnitt, durch das Wirrwarr in medias res an, damit dein obskurer «geglückter Tag» beginnen kann, sich zu der Allgemeinheit einer Form zu lichten?»⁴ Alles hängt von der Arbeit des Bewußtseins ab, das unentwegt auf der Suche nach der «Form» ist, und doch immer wieder zerstreut abweicht. Das Form-Sehen und In-Beziehung-Setzen entwickelt sich zu einer mühsamen, unendlich in Gang zu haltenden Tätigkeit, die von Versagens- und Schuldängsten geprägt ist. Der geglückte Tag, phantasiert der erschöpfte Erzähler, müßte so aussehen wie ein Lied Van Morrisons, das einen Sonntagsausflug aufs Land zum Inhalt

hat. Es entwirft «[...] Bilder von einer Autofahrt an einem Sonntag – an dem das Glück des Tages noch schwieriger scheint als an all den sonstigen Tagen –, zu zweit, wohl mit einer Frau, in der Wir-Form (in der das Glück des Tages ein noch größeres Ereignis ist als im Alleinsein): Fischen in den Bergen, Weiterfahren, ein Imbiß, Weiterfahren, der Schimmer deines Haars, die Ankunft am Abend, und die letzte Zeile, etwa so: «Warum kann nicht ein jeder Tag sein wie der?» [V 18]

Der Erzähler, ahnt man bald, wird nie zum geglückten Tag vordringen. Je intensiver er sich müht, desto weiter entfernt er sich von seinem Ziel. Der Wille, allem Wahrgenommenen eine Linie zu schaffen, den Zusammenhang zu stiften, ruft die Gegenkräfte auf den Plan. Die Bewegung bricht ab, das Geordnete kippt «von der Formenhelle in die Formlosigkeitshölle» [V 37] zurück. Einmal greift der Erzähler unbedacht neben ein Glas, es fällt zu Boden – der Rhythmus des Tages ist zerstört. Das Mißgeschick hat existentielle Dimension – es gerät zum Zeichen für den «Einbruch des Todes». Zweifel stellen sich ein: «Denn die Idee solch eines Tags – Augenblick für Augenblick sich weiterzubewegen auf dessen Höhe und dabei Licht um Licht weiterzutragen – ist doch etwas nur für einen wie jenen unseligen Luzifer?» [V 38] Der Lichtträger Luzifer repräsentiert die abgründig-bedrohliche, vom formschaffenden Ich negierte Nachtseite des Bewußtseins, wo jenes Chaos regiert, das der Erzähler angetreten ist, zu bändigen. Wird die gegensätzliche dunkle Seite nicht erkannt und einbezogen, verschafft sie sich gewaltsam Zutritt. Der Essay mündet in die Erkenntnis, daß die eigentliche Gnade des «geglückten Tags» die Aufhebung der Bewußtseins-Anspannung wäre. Und so könnte die Lehre des «Versuchs» lauten, daß Ordnung, Harmonie und Glück sich nicht konstruieren lassen – etwas Drittes muß hinzutreten, das sich menschlichem Willen jedoch entzieht. Der *Versuch über den geglückten Tag* endet offen und beinahe so, wie er begonnen hat: im Zustand der Verwirrtheit und Entzweiung. Schon in den *Phantasien der Wiederholung* (1983) hatte Handke sich zum bruchstückhaft Unvollendeten als gültigem Ausdruck der Gegenwart bekannt. Der gescheiterte *Wintertagtraum* knüpft resignierend daran an. «Entspricht es nicht unsereinem jetzt, daß ein solches Gebilde immer wieder abbricht, ins Stottern, Stammeln, Verstummen und ins Schweigen kommt, neu ansetzt, Seitenstrecken nimmt – dabei jedoch zuletzt wie eh und je auf eine Einheit und etwas Ganzes hinzielt?» [V 19–20]

2. Dunkler Lebensgrund

Anders als in Peter Handkes bewußtseinszentrierter Prosa ist im Erzählen Patrick Roths eine Schicht lebendig, die die Welt der sichtbaren Realität auf eine zweite, ursprünglichere Wirklichkeit hin öffnet. Diese Welt hinter

der Welt wird im Traum, in geheimnisvollen Synchronizitäten und inneren Bildern sichtbar-real. *Sonnenfinsternis*, jenes astronomische Ereignis und mythische Bild, das der Erzählung den Titel leiht, impliziert das Wirken eines Göttlichen, das Licht und Dunkelheit gleichermaßen in sich vereint. «Um die Mittagszeit legte sich eine Finsternis über das ganze Land. Diese Finsternis währte drei Stunden, und die Sonne verlor ihren Schein» [Lk 23,44-45]. Die Sonnenfinsternis, die laut den Evangelien die Kreuzigung überschattete, symbolisiert die dunkelsten Stunden Jesus', die menschliche Erfahrung des Todes und die grenzenlose Verzweiflung des Sohnes. «Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut und sprach: «Eli, Eli lama asabthani» das heißt: Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?» [Mt 27,47] – Worte, die zeugen von der Ferne eines grausamen Gottes, der den Sohn opfert. In *Sonnenfinsternis* ereignet sich im Moment größter Gefahr eine Begegnung mit dem dunklen Gott, eine völlige Umkehr und die Rettung vor dem sicheren Tod.

Sonnenfinsternis entfaltet das Lebensdrama des Moss McCloud, dem vierzig Jahre zuvor die kleine Tochter von der eigenen Frau genommen wurde. «Darkness at Noon» lautet auch der Titel des Theaterstücks, in dem der ehemalige Schauspieler zu Beginn der 60er Jahre auf einer New Yorker Bühne auftrat.⁵ Ein Schwarzweißfoto der Verhör-Szene zeigt Moss als gestraucheltes, seinem Peiniger (Jack Palance) hilflos ausgeliefertes Opfer, das «dramatisch» in die Kamera blickt. Daß Moss McCloud das Szenefoto im Alter noch in der Brieftasche verwahrt, deutet auf eine tiefe Wahrheit hin, läßt die Tragik ahnen, die im eigenen Leben waltet. Katastrophisches impliziert auch das Datum der Aufnahme – Moss spielte die Opfer-Rolle an dem Tag, an dem John F. Kennedy dem Attentat in Dallas zum Opfer fiel (22. November 1963).

Der Erzähler, der Moss' Geschichte überliefert, begegnet einem älteren, verwirrten Mann an einem späten Dezembertag des Jahres 2002. Der neue Wohnungsnachbar im «Starlite Terrace» lebt in ständiger Erwartung des Besuchs seiner Tochter – so auch an diesem Morgen, als er glaubt, ihr Klingeln an seiner Tür gehört zu haben. Was sich rasch als Einbildung herausstellt, führt unmittelbar hinein in die Lebensproblematik eines Mannes, der ganz in der Vergangenheit lebt und zugleich in der ständigen Angst, «abgeholt» zu werden – ins Heim und in die «Duschen». Boden und Möbel seines Ein-Zimmer-Apartments sind mit «alten Manuskriptseiten übersät, mit Gerichtsakten, Briefen und Magazinen, deren schiefe oder umgefallene Haufen Moss nur wenig Bewegungsfreiheit ließen»⁶. Im Chaos spiegelt sich das jahrzehntelange Ringen um die geliebte Tochter ebenso wie der verzweifelte Versuch, den essentiellen Verlust in eine Geschichte zu fassen.

Seinen Ausgang nimmt die Rekonstruktion in einem kleinen fensterlosen Raum hinter dem eigentlichen Wohnraum, von Moss als «Binsen-

kästchen» [S 60] bezeichnet. Jenes Kästchen aus Binsen war das Behältnis, das den von der Mutter ausgesetzten Moses-Knaben durch das Schilf des Nil zur Königstochter trug. [Ex 2,1-10]. Das biblische Bild fungiert als Koinzidenz in einer ganzen Kette von Gemeinsamkeiten, die das Leben des Moss McCloud an das Leben des alttestamentarischen Propheten anschließen. Mit ihm teilt Moss nicht nur den Namen, sondern auch die niedrige Geburt, das Ausgesetztsein, die frühe Bedrohung durch den Tod, das Wunder der Rettung, die vierzigjährige Wanderschaft durch die Wüste und ganz zuletzt – das Hinterlassen eines Zeugnisses für die Nachwelt.

Der dunkle Grund dieses Lebens scheint in einem vergilbten Zeitungsartikel auf, der im «Binsenkästchen» über der Matratze hängt. Unter der Überschrift «Miracle Boy überlebt Sturz aus dem vierten Stock» präsentiert er das dreijährige Kind im Kopfverband. Die Mutter habe ihn, den unehe-lich im Wiener Exil geborenen Jungen eines jüdischen Milchmanns, in einem Wutanfall aus dem Fenster geworfen. Die feine Narbe, die sich über Moss' Stirn zieht, deutet den Bruch des Schädels an. Das fühlbare Loch im Kopf wird ihm später das Leben retten, wenn er sich aus purer Verzweiflung an eine der Kriegsfronten von Korea bis Vietnam meldet. Das Zeitungsfoto frühen Leids hängt in einer Achse mit dem gerahmten Foto der dreijährigen Tochter, die glücklich lächelnd etwas Selbstgemaltes in die Kamera hält – Bild eines Pferdes mit blauen Flügeln, dessen Original Moss im gepackten Flucht-Rucksack verwahrt. Der Pegasus ist das unschuldig vom Kind zugeeignete Schutzzeichen, das den Vater vor den negativen Mächten des Lebens bewahren soll. Im Bild des mythischen Flügelpferds, Sinnbild geistiger Inspiration und kreativer Kraft, wird evident, daß die Beziehung zum inneren Leben eine zentrale Rolle in Moss' Individuation spielt. Das Wap-pentier der Poeten symbolisiert die schöpferische Fähigkeit, Erkanntes zu fassen und zu objektivieren – Bedingung der Möglichkeit, sich dem dunklen Lebensstoff anzunähern, ihm Ausdruck zu verleihen und zu sich selbst zu finden. Der Wert des Geistig-Kreativen ist eng mit der Tochter verbunden und in gewisser Weise auf sie, für die er sein Leben aufschreibt und die er täglich erwartet, projiziert.

3. Untergang und neuer Anfang

Zu Beginn der Erzählung ist Moss von innerer Auflösung bedroht. Wahn-vorstellungen überschatten sein Leben, das ohne Richtung ist. Die stille Verzweiflung überträgt sich auf den Erzähler, den die Begegnung mürbe und traurig zurükläßt: «Ich wollte mich ablenken, dem Bild vom alten ein-samen Mann entkommen, der in Angst lebt, in sinnloser Erwartung, im Chaos ungeordneter, ungelesener Schriften.» [S 63] Einen neuen Blickwinkel er-öffnet «Key Largo» (dt.: «Gangster in Key Largo», USA 1948, Regie: John

Huston), der zufällig im Fernseher läuft. Die Geschichte vom desillusionierten Ex-Offizier Frank McCloud (Humphrey Bogart), „der sich auf die abgelegene Florida-Insel Key Largo begibt, um den Angehörigen des unter seiner Führung bei Monte Cassino tödlich verwundeten Kameraden Bericht zu erstatten, führt das rettende Motiv ein, das auch in Moss' Leben eine zentrale Rolle spielt, aber unter einem Berg von Frustration begraben liegt. Frank McCloud verliebt sich in die Frau (Lauren Bacall) des Gefallenen und wird – nachdem er der Gangsterbande um den teuflischen Johnny Rocco den Garaus gemacht hat – am Ende auf der Insel sesshaft. Die Liebesfascination zwischen Bogart und Bacall setzt der Film symbolisch als Auswerfen eines Schiffsaus und Vertäuerung des Boots am Landesteg von Key Largo in Szene. Das göttliche Ziehen und Gezogenwerden übers Wasser im Angesicht eines aufziehenden Hurricane verbindet sich dem emotional affizierten Erzähler mit der ersten Begegnung seiner Eltern in Heidelberg, die sich zeitlich parallel ereignete. Als er vorm Fernseher eingeschlafen ist, spinnt sich die Szene am Bootssteg von «Key Largo» im Traum fort: Der Träumer erblickt am Fenster stehend einen Mann, der eine Straße, die sich in einen reißenden Fluß verwandelt hat, zu überqueren sucht, indem er sinnlos ein Tau in die Fluten wirft. Er sieht aus wie Bogart, ist aber der Stirnnahe nach Moss McCloud. Sein Tau schlingt sich um einen vorbeitreibenden blauen Karosserieflügel, Moss will ihn zu sich ziehen, wird aber von den Fluten mitgerissen und treibt auf dem Flügel davon.

Abgesehen von der heimlichen Identifikation des Träumers mit Moss kündigt der Traum von Dissoziation und Untergang. Wenige Tage später wird das Manuskript, Moss' einziger Lebensinhalt, zusammen mit seinem Fahrrad gestohlen. «[...] die Erinnerungsarbeit der letzten zwanzig Jahre, die ganze Geschichte, die er Amy eines Tages übergeben wollte, sich für immer vor seinem Kind zu rechtfertigen» [S 67] ist nun ebenso verloren wie dieses selbst. Doch die Katastrophe der zweiten Beraubung ist – was der Bestohlene nicht ahnt – ein Glücksfall: Mit dem Ende eines zwanzigjährigen Lebensabschnitts im Zeichen des verlorenen Manuskripts geraten die Dinge in Bewegung und formieren sich neu. Noch während Moss – assistiert vom Erzähler – auf der Gasse hinter dem Ventura Boulevard in einem Müllcontainer wühlt, beginnt sich etwas zu lichten: Getrieben von ohnmächtiger Verzweiflung gerät er ins Erzählen – stockend, stammelnd, exklamatorisch, assoziativ-emotional und hochlebendig. Mit jedem Satz findet er tiefer in die Vergangenheit hinein; längst vergessene Szenen treten farbig vors innere Auge, Schmerzliches und Verdrängtes kommt an die Oberfläche. Vor den Augen des Lesers setzt sich die tragische Geschichte eines sitzengelassenen Ehemanns und Vaters Stück für Stück zu einem schillernden Drama zusammen.

Was Moss mit dem Verlust des Manuskripts letztlich widerfährt, ist der längst fällige Abstieg ins Konkrete. Der mysteriöse Raub zwingt ihn, aus

dem, was auf hunderten von Seiten jahrezehntelang umkreist und immer wieder neu umkreist wurde, das Drängendste herauszugreifen, es direkt ins Ohr des Begleiters zu geben. Das Unfertig-Unverstandene, all die Teile, Fragmente und Splitter seines Lebensfilms ordnen sich um jenes ›brennende‹ Zentrum herum an, so daß Struktur sich bildet, Zusammenhänge sichtbar werden. Moss' Bericht dehnt sich über die folgenden zwei Drittel der Erzählung aus, um erst kurz vor dem Ende zurück in den Rahmen zu münden, der noch ganze 15 Zeilen umfaßt. Der Erzähler tritt dabei fast vollständig hinter den Protagonisten zurück, der zum eigentlichen Erzähler avanciert.

4. *Tal der Finsternis*

Moss' Rede ist durchtränkt von einer ohnmächtigen Wut auf Stella, die Frau, die ihm 1966 nach drei Jahren Ehe die kleine Tochter «raubte», um mit einem Anderen wortlos nach Los Angeles durchzubrennen: «Und stiehlt mir – das wußte sie, das war der eigentliche Schlag gegen mich, der Schlag, der rücksichtslos tödlich sein sollte –, und stiehlt mir das Liebste auf dieser Welt, dieses Kind.» [S 68] Die Geschichte der versuchten Rückholung erinnert an einen Thriller à la Hollywood, doch sie endet in einer transzendenten Erfahrung, die das Leben grundlegend verändert. Auf einer Dinner-Party mit Gästen aus dem Umkreis der New Yorker Mafia erfährt der am Boden zerstörte verlassene Mann von der italienischen Lösung für sein Problem und läßt sich aus schierer Verzweiflung darauf ein. Er besorgt ein Foto seiner Frau, sucht 500 Dollar zusammen und macht sich zur Mittagszeit des verabredeten Tages auf den Weg zu einem italienischen Lokal in der Bronx, Stella dort «in Auftrag» [S 69] zu geben. Ein Häuserblock vom Zielort entfernt ereignet sich das Unerhörte: Moss begegnet Gott im Fenster einer Bank. Was zuerst noch «sinatramäßig» [S 75] aussieht, Spiegelbild eines zielstrebig-coolen Mannes mit Händen in den Hosentasche, entpuppt sich im nächsten Moment als furchteinflößende Erscheinung des «Anderen»:

«Die große Glasscheibe spiegelte gerade genug, das Licht stand gerade richtig, daß ich das – auf den flüchtigen Blick hin – sehen konnte. Und ich hielt. Hielt an. Sah mich im gläsernen Meer. Sah meine Augen ... erkannte nichts wieder. Als starrte ein anderer auf mich zurück. Fremd, daß mir graute. Ich wandte mich ab – nur eine halbe Drehung. Zur Tür. Ging einen Schritt ... Einen weiteren Schritt ... Und trat in die Bank und lief zum Schalter und zahlte das Geld ein. Die ganzen fünfhundert. Auf mein Konto.» [S 75-76]

Was hier geschieht, ist die sofortige, instinktive Revidierung eines reiflich überlegten Plans. Was den Umschwung auslöst, ist die unheimliche Präsenz jenes übermächtigen «anderen» in den eigenen, im Fensterglas gespiegelten Augen. Der Spiegel ist das klassische Medium der Selbsterkennt-

nis, das in frühen Kulturen die glatte Oberfläche eines Wassers war. Der Vergleich des Fensterglases mit dem «gläsernen Meer» [Offb 4,6] stellt die Verbindung zu Gott her, der sein Angesicht der Legende nach im Himmelsozean, der seinen Thron umgab – dem «gläsernen Meer» – gespiegelt haben soll. Traditionell markieren Spiegel und Fenster Schwellen ins Jenseits, eröffnen Zugänge ins Reich des Unbewußten – lassen Unsehbares sichtbar werden. Was aus dem Fensterspiegel auf Moss zurückschaut, ist Gott in seiner Finsternis. Moss hat die Geistesgegenwart und Kraft, sich nicht von ihm überwältigen zu lassen. Es braucht nur eine «halbe Drehung» – ein paar Schritte zurück zum Schalter der Bank, das gefährliche Geld loszuwerden. Die Quittung über die Einzahlung soll ihn *und* Gott dauerhaft an die Versuchung, das Böse zu tun, mahnen:

«Das nur ... damit mir bewußt bliebe, wie nah daran ich gewesen war. Mir und Gott das bewußt bliebe. Bewußt würde, wie *nah* er mich kommen ließ. Und daß ich – das war mein Pakt mit ihm und darauf der Stempel, wenn du so willst –, daß ich die Gewißheit, meine Tochter je wiederzubekommen ... in diesem Moment opferte. Opferte, weil ... Letztlich aus freiem Willen. Ich hatte etwas gesehen. Verrückt diese Spiegelung. Ihm zum Bilde war sie gesehen. *Er* war der Verrückte. Ich glaube, er *sah* sich in mir. In diesem Moment. Sah sich in meinem Planen und war bereit, seine Schale Zorn auszugießen. Und *das* hatte ich erkannt.» [S 76]

Moss hat in jenem Licht-Moment vor der Bank Einblick in die dunkle Seite des Gottesbildes gewonnen.⁷ Dieses zur Vernichtung bereite göttliche Wesen erblickt im von Vergeltung und Mordlust Getriebenen das geeignete Gefäß, seinen Zorn auszugießen. Der aber «sieht» – erkennt, daß er im Begriff steht, vom Verfolger zum Verfolgten zu werden. Die biblische «Zorneschale» [Offb 16, 1–21] symbolisiert den Ansturm archetypisch destruktiver Energien, die hinter den dunklen Augen im Spiegel lauern; werden diese elementaren Kräfte freigesetzt, bringen sie «siebenfaches Unheil» [Offb 15,7] über die Erde. Moss spürt die tödliche Gefahr, mitgerissen zu werden. In der rückblickenden Reflexion wird aus dem instinktiv Gefühlten Gewißheit. Gott, so Moss, «sieht» [S 76] sich im Menschen, spiegelt sich in ihm als seiner Projektionsfläche und wird sich so seines eigenen Abgrunds bewußt. Gott und Mensch, könnte man den Gedanken weiterspinnen, brauchen einander; Gott offenbart dem Menschen seine dunkle Seite, dessen Bewußtsein das primitiv Ungezügelter, die archaisch dunklen Anteile – im Kleinen und für sich – zu transformieren vermag, vorausgesetzt, es hält stand und läßt sich nicht überwältigen.

Das intuitive Erkennen des dunklen Gottes und das zielgerichtete Handeln bannen die drohende Vernichtung und retteten Moss das Leben. Mit nachträglich noch «zitternden Knien» berichtet er, daß der Mann, der den Stella-Auftrag entgegennehmen sollte, zum Zeitpunkt seiner Verabredung

von Killern erschossen wurde. Moss, der das Blutbad bei «Da Bruno» noch einmal heraufbeschwört, wird sich bewußt, daß eine göttliche Macht von Beginn an lenkend im Spiel war. Jenes Göttliche ermöglichte ihm das Erkennen des Abgrunds an Finsternis, ermöglichte Umkehr und Rettung:

«Keine fünf Minuten her, dieser Vergeltungsmord, wie es später in den Zeitungen hieß. Wäre ... du mußt dir das vorstellen ... wäre das Licht vor dem Bankgebäude, wäre die Wolke am Himmel [...] wäre der Wind, der die Wolke trieb, nur etwas stärker gewesen, hätte sie früher verdunkelt, die Sonne, dann wäre ich nicht stehengeblieben, hätte nichts oder kaum etwas im Fenster gesehen, nicht genug jedenfalls, mich zu stoppen, wäre um die Ecke gebogen und – rechtzeitig ins Lokal gekommen.» [S 78]

Jene oberflächlich betrachtet «Glück-im-Unglück»-Situation erweist in der Rückschau, daß die unheimlich-numinose Begegnung mit dem dunklen Gott ein Segen war. Moss ist nun auch in der Lage zu erkennen, daß das Rettende mit einem furchtbaren Opfer erkaufte wurde: der «Gewißheit, meine Tochter je wiederzubekommen» [76]. Indem Moss seinen sehnlichsten Wunsch in sich verschloß und auf die geliebte Tochter verzichtete, setzte er sich einem tiefen inneren Konflikt aus, an dem er lebenslang laboriert und leidet. Ein Gegensatz ist damals aufgebrochen, ein Riß in der Seele: das Ich, das die natürlichen Rechte des Vaters an seinem Kind einklagt, revoltiert gegen die innere Stimme, die auf dem Opfer beharrt, Moss dafür mit dem Leben davon kommen ließ. «Und ich kann dir sagen, der Schmerz ... die Schmerzen, die ich fühlte bei dem Gedanken, ich könnte Amy nie wiedersehen ... Ich wünsche sie keinem.» [S 76]

5. Wiedergefundenes Glück

Der unlösbare Konflikt paralyisierte Moss' restliches Leben, schlug sich im aussichtslosen Kampf gegen Stellas Anwälte nieder und endete in der totalen Niederlage. Moss verliert sein Geschäft in New York, die Wohnung am Central Park, das gesamte Vermögen und zuletzt auch noch das Sorgerecht, das erneut Stella ihm stahl, indem sie den Vater beschuldigte, die Tochter mißbraucht zu haben. «Damit nahm sie mir Amy. Das Gericht entschied für sie, ich hatte auf der ganzen Linie verloren.» [S 81] Am tiefsten Punkt der Geschichte, als Moss zum zweiten Mal vorm Scherbenhaufen seines Lebens steht, setzt die Gegenbewegung ein, entdeckt sich der längst verlorene, unter Schichten von Haß und Kränkung vergrabene Schatz. Es ist die Stella-Frage des Erzählers, die den Durchbruch vorbereitet. «Gott sei Dank» [S 82] sei er ihr nie wieder begegnet – dieser Frau, die als TV-Autorin reüssierte, obschon sie keine «zwei Sätze logisch miteinander verbinden» [S 82] konnte. Überhaupt sei von Beginn an absehbar gewesen, daß eine Beziehung mit ihr «nicht sein, nicht werden» [S 82] konnte und sollte. Minuten später wird

Moss seine Auffassung radikal widerrufen. Was sich im letzten Abschnitt seines Erzählens vollzieht, ist ein widerwilliges, zunehmend enthusiastisches Bewußtwerden seines verschütteten Liebesglücks mit Stella, dem «Stern» seines Schicksals vor apokalyptischer Kulisse.

Ein Vorsprech-Termin an einer New Yorker Bühne brachte damals wie auch jetzt im wieder-holenden Erzählen alles ins Rollen. Die vergessene Brille, die unbekannte junge Frau und die zugeteilte Szene aus Thornton Wilders *Our Town* (dt.: «Unsere kleine Stadt», 1938) sind die Ingredienzen einer Romanze, die sich heimlich im Untergrund der 10-minütigen Textprobe zwischen Moss (George) und Stella (Emily) entfaltet. Während George Emily im Drugstore seine Liebe erklärt, spüren Moss und Stella, daß sie über sich, ihre heimlichsten Gefühle, sprechen. Rolle und inneres Erleben verschränken sich, Grenzen heben sich auf, Getrenntes fließt in eins. Dieser Erfahrung einer wunderbaren Übereinstimmung, Synchronizität von außen und innen, Spiel und Leben, entspringt das Sich-Verlieben.

«Und [sie] sagte dann immer: «Schau *mich* an. Vergiß den Text. Die anderen werden ihn auch vergessen, wenn wir wirklich etwas haben. Wenn die fühlen, daß was ist zwischen uns.» [...] Und da war was, kein Zweifel. Sie sah mir in die Augen, da war was. Keine Ahnung, was sie sah. Was sah sie? Mein Gott, Stella, was hast du damals gesehen? Was für ein Wahnsinn, dieses Leben.» [S 83]

Der spontane Kuß, mit dem Stella die Szene beendete, zeigt die Coniunctio äußerlich an. Moss beschreibt diesen Kuß, der nicht im Textheft steht, als einzigartiges numinoses Ereignis, als erfüllten «Augenblick» eines Gelingens, das göttlich ist. Seine nachträgliche Deutung als Zeichen ihrer «Dankbarkeit» für ein inwendiges Erkenntwordensein zeugt von einer tiefen Einfühlung in die Frau, die eben noch das Unglück seines Lebens war – ein völliger Wandel hat sich ereignet.

Der zweite, tiefere Glücksmoment ereignet sich ein paar Wochen später auf dem Höhepunkt der Kuba-Krise Ende Oktober 1962. Als der Atomkrieg am wahrscheinlichsten ist, begegnet Moss der Frau, in die er sich verliebte, zum zweiten Mal. Beide hat es zufällig ins New Yorker Luxus-Hotel «Plaza» verschlagen: «Viel zu teuer für uns. Aber was soll's. Die Nacht würde ja niemand überleben. Wir glaubten das. Glaubten fest daran.» [S 86] Das zufällige Wiedersehen im Angesicht des Untergangs wird als göttlicher Wink verstanden, alles Ungelebte «jetzt», in den letzten Stunden des Lebens, nachzuholen.

«Ja, sie kam auf mich zu. Und klar sah ich... Was war das? Was war das in jenem Moment? Wir sagten uns etwas *ohne* uns ... wir mußten es gar nicht aussprechen, wir sahen es in den Augen des anderen, wir lasen: «So sehen wir uns doch wieder. Aber weil es uns nicht vergönnt ist...» – das las ich in ihrem Blick –, «... weil es uns nicht vergönnt war, miteinander zu leben. Deshalb. Jetzt. Diese letzte Stunde. Diese letzten Minuten vielleicht.»

Die zweite Begegnung geschieht im Bewußtsein des unmittelbar bevorstehenden Todes. Was sie zum glücklichen Ereignis macht, ist die schicksalhafte Fügung des Wiedersehens, die Befürwortung ihrer Verbindung durch ein höheres Prinzip. An dieser Stelle der Erzählung, unmittelbar vor der abschließenden Coniunctio, schieben sich zwei Wirklichkeiten ineinander, verschränken sich getrennte Welten. Moss spricht zum Erzähler, wie er es die ganze Zeit tat, wendet sich nun aber – durch den Erzähler hindurch – an die Tochter, die jetzt anwesend ist: «Und dir sag ich das jetzt, Amy...’, Moss sprach mich direkt an, «... Amy, wer immer es dir auch erzählt, vielleicht wird’s ja hier mein Freund sein...» [S 87] Speziell für die Tochter ist das Folgende – die Essenz des Lebensberichts – bestimmt: die Schilderung des Augenblicks, in dem zwei Liebende sich in Erwartung des Endes der Welt «erkennen». Es ist der Moment, in dem es zur Zeugung neuen Lebens kommt, das in Amy verkörpert ist, und der hier nicht zitiert werden soll.

Schaut man vom Ende her noch einmal auf die Erzählung zurück, wird klar: Moss’ Bericht ist in Wahrheit ein Vermächtnis, und die Tochter ist diejenige, in der es fortleben wird. Amy ist Moss’ Zeugnis im doppelten Sinn: Frucht seines Lebens und Nachfahrin, die dieses Leben in sich trägt und weitergibt. Die Bemerkung des Erzählers – «Er [Moss] hatte zu mir gesprochen, als zeuge nun jedes Wort» [S 88] – läßt an die Worte denken, die Moses vor den Israeliten sprach, nachdem er sie durch die Wüste geführt hatte. Jenes «Lied des Mose» (Dtn 32,1–49) enthält das Vermächtnis seines Lebens, das dem Volk als zukünftiges Zeugnis vor Gott dienen kann:

«Nehmet zu Herzen alle Worte, die ich euch heute bezeuge, daß ihr euren Kindern befiehlt, daß sie halten und tun alle Worte dieses Gesetzes. Denn es ist nicht ein vergebliches Wort an euch, sondern es ist euer Leben; und solches Wort wird euer Leben verlängern in dem Lande, da ihr hin gehet über den Jordan, daß ihr es einnehmet.» (Dtn. 32, 46–47)

Wie Moses legt Moss am Ende seines Lebens dieses Leben in die Hände eines Mittlers, der es bewahren und der Tochter und all denen, die nachkommen, überliefern wird. Wie Mose das versprochene Land Kanaan sehen aber nicht betreten darf, «sieht» Moss seine Lieben zuletzt um sich «geschart» ohne ihnen konkret zu begegnen. «... Ich sah es ihm an – er hatte kaum zu Ende gesprochen: Jetzt standen sie vor ihm, die Frau und die Tochter. Er hatte sie wieder.»

Indem Moss erzählend Zeugnis seines Lebens gibt, hat er «das Verlorene eingesammelt» [S 88], hat den Kreis zum Anfang geschlossen. Solches Erzählen ist Rettung im Sinne der Ganzwerdung.⁸ Mit jedem neu erschlossenen Abschnitt im Leben ist die Nähe zur höheren Macht verwandelnd fühlbar geworden. Jene im Erzählen erfahrene Verbindung zum inneren Zentrum ist im letzten, abgesetzten Satz der Erzählung realisiert: «Und

Moss glühte vor seinem Besuch.» [S 88] Die Anwesenheit Gottes läßt Moss' Haut im Schein des Feuers strahlen – das Glück des Angekommenseins verströmend.

ANMERKUNGEN

¹ Ich verweise auf Robert SCHNEIDER, *Schlafes Bruder* (1992), Hanns-Josef ORTHEIL, *Die große Liebe* (2003) und *Das Verlangen nach Liebe* (2007) sowie die fiktionale Künstler-Trilogie *Faustinas Küsse*, *Im Licht der Lagune*, *Die Nacht des Don Juan* (1998–2000). Zum Phänomen der Wiederkehr des Schönen in der Postmoderne vgl. Michaela KOPP-MARX, «Beauty Now!» In: DIES.: *Zwischen Petrarca und Madonna. Der Roman der Postmoderne*. München 2005, 146–196.

² William HOGARTH, *Analyse der Schönheit* [*Analysis of Beauty*, 1753], Dresden, Basel 1995, 61.

³ Vgl. PLATON, *Timaios* 31b–31c.

⁴ Peter HANDKE, *Versuch über den geglückten Tag. Ein Wintertagtraum*, Frankfurt a.M. 1991, 17. Im Folgenden: V und Seitenangabe in Klammern im Fließtext.

⁵ Nach dem gleichlautenden Roman von Arthur KOESTLER (1940, dt.: *Sonnenfinsternis*). Der internationale Bestseller, Koesters Abrechnung mit dem Kommunismus, thematisiert die stalinistischen Säuberungen der dreißiger Jahre am Beispiel des Altrevolutionärs N.S. Rubaschow, der im Glauben an das Regime Freunde verrät, über Leichen geht und in einer absurden Spirale zuletzt selbst als Verräter vor Gericht steht.

⁶ Patrick ROTH, *Sonnenfinsternis*. In: DERS.: *Starlite Terrace*, Frankfurt a.M. 2004, 53–88, 57. Im Folgenden S und Seitenzahl in Klammern im Fließtext.

⁷ Zur Thematik des «dunklen Gottes» bei Patrick Roth vgl.: Michaela KOPP-MARX, *Das römische Abendmahl oder Die Problematik des Bösen in «Corpus Christi» (Vorrede) und «Der fremde Reiter»*, in: DIES. (Hrsg.): *Der lebendige Mythos. Das Schreiben von Patrick Roth*, Würzburg 2010, 451–466.

⁸ Gerhard Kaiser hat die schöpferische, erkenntnistiftende und sinngenerierende Qualität von Roths Erzählen am Beispiel von *Der Mann an Noahs Fenster*, der ersten Erzählung des *Starlite Terrace*-Zyklus, herausgearbeitet. Gerhard KAISER, *Das Erzählen ist die Handlung. Zu Patrick Roths Erzählung «Der Mann an Noahs Fenster» in «Starlite Terrace»*. In: Michaela KOPP-MARX (Hrsg.), *Der lebendige Mythos*, 403–424. Wie Anm. 7.

RECHT AUF GLÜCK: CONTRADICTION IN ADJECTO?

I.

Das Streben nach Glück – *the pursuit of happiness* – ist zentraler Bezugspunkt der Unabhängigkeitserklärung der USA vom 4. Juli 1776. Dort heißt der zweite Satz: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.» Nicht Glück ist danach ein angeborenes Recht, wohl aber das Streben nach Glück ist ein Ausdruck des angeborenen Freiseins und des Selbstbestimmungsrechts eines jeden vernunftbestimmten Menschen¹. *Jeffersons* Formulierung geht im naturrechtlichen Ansatz auf *John Locke* zurück – der indes mehr an Eigentum als des Glückes Unterpfand gedacht hatte – und er steht damit unmittelbar in der Traditionslinie der Aufklärung und der Vernunftphilosophie. Der Spätaufklärer *Immanuel Kant* fand, dass Glückseligkeit erreicht habe, wer sich von niederen Instinkten befreit und sich durch seine Vernunft selbst bestimmt.

Aus Brasilien wird berichtet, man diskutiere darüber, es den USA gleichzutun und die Suche nach Glück als Grundrecht festzuschreiben. Ein Senator hat das offenbar vorgeschlagen und damit begründet, die Glückssuche komplettiere die bereits in der Verfassung verankerten sozialen Rechte wie Bildung, Gesundheit oder Sicherheit und gebe ihnen einen «finalen Sinn»². Ein solcher Kontext allerdings würde wohl nicht dem Vorbild der USA folgen: Denn alle drei Rechte sind Leistungsansprüche gegen den Staat, die das amerikanische Verfassungsrecht als Grundrechte praktisch gar nicht kennt.

Was dagegen die amerikanische Kultur heute – und in großer Kontinuität – über das Thema denkt, macht ein US-amerikanisches Filmdrama von Gabriele Muccino mit Will Smith in der Hauptrolle aus dem Jahr 2006 deutlich. *The Pursuit of Happyness* (sic) ist ein großer Titel für einen Film. Er zeigt den Weg eines Mannes, der sich nach dem Scheitern der Ehe allein

UDO DI FABIO, geb. 1954, Professor für Öffentliches Recht an der Universität Bonn. Richter des Bundesverfassungsgerichts (Zweiter Senat).

mit seinem Sohn durchschlägt, ein Mann, der etwas wagt und verliert, der weitermacht und wieder verliert, der kämpft, dem nichts zu niedrig, nichts zu mühevoll ist, um seinen Lebensunterhalt aus eigener Kraft zu bestreiten. Die Botschaft ist die der *Declaration of Independence*. Etwas aus der Freiheit machen, seinem Leben ein Gesicht und einen Sinn geben, etwas gründen, grundlegen und schaffen – eine Familie, ein Unternehmen, eine Beziehung, ein Haus, ein Bild, ein Buch – also ein Leben im Tun und Gestalten, wobei der Erfolg als sichtbares Zeichen des Selbst gedeutet wird, als eigene biografische Spur. Glückseligkeit besteht somit nicht nur wie bei Kant in dem Wohlbefinden, das auf unserer eigenen Wahl beruht – das kann im Maß der körperlich erfahrbaren Freuden viel weniger sein, als ein geschenktes oder ein zufälliges Wohlbefinden: Die Qualität des Glücks liegt in der Lust des Bewusstseins der einsichtsfähigen Selbstmacht.

II. ABSAGE AN EINEN METHODISCHEN GLÜCKSKOLLEKTIVISMUS

Der Preuße Kant mit seiner pietistisch anmutenden Pflichtethik war dem Engländer John Locke und dem Amerikaner Thomas Jefferson näher, als Europa es den USA heute ist. Vieles ist gewiss konvergiert, aber die Alltagskultur folgt subkutan verschiedenen Bahnen, die vielleicht in dieselbe Richtung führen, vielleicht aber auch in verschiedene. Die USA streiten in der Diskussion über die Ausweitung der Krankenversicherung leidenschaftlich darüber, wie viel staatliche Glücksvermittlung erlaubt sei, ohne das Grundprinzip des Strebens nach Glück zu beschädigen, eines Prinzips, das aus der Idee personaler Freiheit stammt. In Europa dagegen ist die Diskussion beinahe verdrückt, sie hat eine etatistische Schlagseite. Hier wird gerne an Ansprüche gedacht, die das Glück des Einzelnen zur Sorge der Vielen machen.

Die deutsche Nationalhymne nimmt das Glücksthema gar als Glück der Gemeinschaft auf: «Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand. Blüh im Glanze dieses Glückes, blühe, deutsches Vaterland!» Der 1841 entstandene Text von August Heinrich Hoffmann von Fallersleben zielte vordergründig ganz auf nationale Einheit und Selbstbestimmung, die allerdings persönliche Freiheiten und Grundrechte an zentraler Stelle mitdachte, wie die kurze Zeit später entstandene Paulskirchenverfassung belegt, die sich als Einheit von nationaler Selbstbestimmung und personaler Freiheit verstand. Wer klassisch Maß nimmt – und das tat die liberale Nationalbewegung im 19. Jahrhundert – wusste: Die personale Freiheit der Bürger spiegelt sich in der öffentlichen Freiheit der Polis³. Wenn man also die Freiheit im Text insofern konstitutiv auch als personale Freiheit versteht, kann man den Anschluss an die amerikanische Unabhängigkeitserklärung herstellen.

Doch in der späteren Entwicklung hat sich in der Verbindung von obrigkeitsstaatlichem Denken und Nationalismus eine kollektivistische Lesart

durchgesetzt, die erst 1945 unterging. Die Nation wurde zum Ort und Medium einer kollektiven Glückserfahrung, die auch den Heldentod in Hingabe für das Vaterland noch zum süßen Glück stilisierte. Aber auch die vom Nationalismus noch nicht ergriffene rationale Staatsphilosophie, etwa bei Hegel und Fichte, gelangt zu einem methodischen Glückskollektivismus. Reinhart Koselleck zitiert in seinem großen Werk *«Kritik und Krise»* Lessings *Falk* im Gespräch der Freimaurer mit den Worten: «Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staates. Außer dieser gibt es gar keine»⁴.

Das Grundgesetz bricht an diesem Punkt mit dem geistesgeschichtlichen preußisch-deutschen Traditionsstrang und stellt hier den Anschluss an Humanismus und Aufklärung wieder her, ganz im klassischen Stil: Im Mittelpunkt der Rechtsordnung steht der einzelne Mensch, der sich aus seiner Würde als vernunftbegabtes Subjekt selbst entwirft in seinem Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG). Aus dieser angeborenen Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz heraus, gesichert von den Grundrechten, gestalten die Deutschen ihren demokratischen Rechtsstaat: sozial, föderal und offen für die europäische Integration und eine internationale Friedensordnung. Die politischen Herrschaftsordnungen, auch im komplizierten europäischen Mehrebenensystem, laufen in den Legitimationslinien zurück auf die Freiheit und Rechtsgleichheit der Bürger. Von ihrem Willen als Entscheidung der Mehrheit hängt alles ab, denn alle Staatsgewalt geht vom Volke aus (Art. 20 Abs. 2 Satz 1 GG). Glück findet man insofern nicht mehr in den sozialen Artefakten des Menschen, nicht im Staat, nicht in der Nation, nicht in einer Union. Es macht allenfalls unglücklich, wenn solche politischen Gemeinschaften beginnen, eudämonistische Tendenzen zu entwickeln und politische Regulierung als Weg zu glücklichen, harmonischen oder perfekten Zuständen zu verstehen.

Die Absage an einen methodischen Glückskollektivismus, also dem Glücksstreben, das darin liegt, in einer Einheit aufzugehen, der vollständigen Identifizierung mit ihr, dem Gelingen der Gemeinschaft als allerhöchstem Zweck, erledigt allerdings nicht das Thema der kollektiven Referenz. Das Glück in einer sozialen Einheit zu finden, kann eine höchst individuelle Entscheidung sein und rational kalkuliert bleiben. Die auf das Kollektiv zielende Glücksverheißung kann aber auch zum Rausch des Einheitsgefühls führen, der als Glücksmoment empfunden wird, so wie im Augusterlebnis 1914 oder etwas alltäglicher im Begeisterungsturm über den Sieg der Nationalmannschaft im Fußballspiel⁵. Die kollektive Referenz taucht im Übrigen nicht nur bei der Frage nach dem Medium, dem Objekt der Glücksverheißung auf, sondern auch im rationalen Kalkül von Utilitaristen, die einen Gesellschaftszustand planen und verwirklichen wollen, der einer möglichst großen Anzahl von Menschen Glück verspricht. Hier liegt der

eigentliche methodische Glückskollektivismus, der für andere im Kollektiv etwas verbindlich machen will, was er für die große Zahl für glücksverheißend hält, und daraufhin individuelle Freiheit begrenzt mit dem Grund des Glücks der Anderen.

III. DAS BÜRGERLICHE GLÜCK UND SEINE GEGNER

Herrscht demnach in einer freien Gesellschaft ein methodischer Glücks-individualismus, so gebietet er im weiteren Verlauf eigentlich Stillschweigen – jedenfalls *prima vista*. Denn die öffentliche Diskussion über die Inhalte des Glücks ist doch schon Teil einer Gemeinschaftssphäre, sie greift über in die höchstpersönliche, die private Sphäre der Glücksfindung. Eine solche Ein-Zonung des Glücks als Privatsache, ja geradezu als intime Angelegenheit, folgt dem Vorbild der Privatisierung von Moral und Religion. Sie übersieht allerdings, dass es nichts Privates geben kann, nicht einmal das Private als Kategorie, ohne die Bezugnahme auf den öffentlichen Raum und ohne Vergewisserung im Gespräch mit dem Anderen. Wenn es keine diskutierbare und streitbare These zum individuellen Glück gibt, dann kann der Einzelne auch nicht entscheiden, welche Wege er für sich nach einem anerkannten Modell geht oder welche Wege er in Ablehnung eines solchen Modells oder in kreativer Abwandlung einer These zum Glück für sich sucht. Gleichwohl existiert eine Tabuisierung des Glücks als Thema, und je weiter sich Lebensstile pluralisieren, desto mehr entsteht aus den Imperativen von Mobilität und Verfügbarkeit sorgsam verdeckte Einsamkeit. Die Ökonomisierung und Utilitarisierung der westlichen Gesellschaften verlangen ihren Preis.

Das wurde schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts thematisiert und mit der Romantik auch darauf reagiert. Das bürgerliche Glück des davon nicht unbeeindruckten Biedermeier war selbstgenügsam und in sich stimmig⁶. Eine fest gefügte Familie als der Mittelpunkt sozialer Existenz vermittelte zwischen einer emotionalen und schicksalhaften Nähebeziehung, in der Liebe ihren Platz hatte und einer Außenwelt, in der der *pater familias* vor allem ökonomisch zu bestehen hatte. Frömmigkeit, Engagement und Interesse an der Welt des öffentlichen Raumes waren durchaus konzeptionell mitbedacht, bildeten aber nicht den Ruhepunkt in der bürgerlichen Idee. Die Versöhnung der disparaten Welt individueller Freiheit, funktioneller Zweckrationalität mit der romantischen Nähebeziehung und der Liebessemantik erfolgte im Raum der Familie, flankiert von weiteren Kreisen verwandtschaftlicher, nachbarschaftlicher und berufsprufessioneller Beziehungen. Dieses Modell war vielleicht das letzte überzeugende Glücksmodell westlicher Gesellschaften, jedenfalls ist es immer noch virulent und sei es auch nur in der Vorstellung seiner Gegner.

Diese Gegner der biedermeierlichen Glücksverheißung sind zahlreich. Der zeitgenössische Adel rümpfte die Nase, weil sein Glück in der Würde der Herkunft, der Ehre und der heroischen Tat lag, vor allem auf dem Schlachtfeld. Die Kirchen wiesen darauf hin, dass ohne transzendente Dimension und ohne zeitübergreifende Aeternitas tiefes und wahres Glück nicht möglich, es zudem auch nicht völlig «machbar», weil auf Gnade angewiesen sei⁷. Die gesamtgesellschaftlich rechnenden Utilitaristen und die sich auf Kant berufende universalistische Wendung des Glücks zum Menschheitsglück sahen vor allem das Unglück der noch nicht mündigen Menschheit und kritisieren deshalb die als hemnungslos engstirnig beurteilte Provinzialität des bürgerlichen Glücks als Egoismus. Die künstlerische Moderne seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nimmt das bürgerliche nur noch in der Dramaturgie seines Scheiterns wahr und benutzt es als Abziehbild seiner Projektionen von Auflehnung und Befreiung, aber auch als Beleg eines Nihilismus der Sinnlosigkeit des Daseins, sie ist mit Wolfgang J. Mommsen die ästhetische Revolution der Avantgarde inmitten der Krise der bürgerlich-liberalen Gesellschaft⁸. Mit der allmählichen geistigen Verengung des Aufklärungsprogramms, die zum Teil die Wurzeln des Renaissancehumanismus beschädigt und die Katastrophen des 20. Jahrhunderts vorbereiten hilft, beginnt ein regelrechter Kampf gegen das bürgerliche Lebensideal, ein Kampf der von den Intellektuellen umso heftiger gefochten wird, je mehr sich die bürgerliche Idee in der heroischen Tat berufenen Proletariat ausbreitet. Die letzte Phase dieses Kampfes, der geradezu mit einem Zusammenbruch konsistenter bürgerlicher Lebensformen endet, sind die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, die einen lange vorbereiteten kulturellen Paradigmenwechsel zum Abschluss bringen, der auch das Glück neu vermisst.

IV. BEFREITEN GLÜCK UND SOZIALTECHNISCHER EUDÄMONISMUS

Nach der Befreiung von Bindungen und der Durchsetzung des Konzepts einer Freiheit durch Indifferenz⁹ haben sowohl das idealistische als auch das religiöse und vor allem das bürgerliche Glücksideal den Boden verloren. Die Personalisierung des Glücks und seine Utilitarisierung auf bloße Bedürfnisbefriedigung begünstigen ein Glücksverständnis im Sinne perfekter Lebensumstände des ausgefüllten Lebens im Ungebunden-Sein. Dabei sind Gesundheit, Wohlstand, Mobilität und Unterhaltung das Zentrum des Glücks. Das medizinische System, die Gesunderhaltung des Körpers, Wirtschaftswachstum, Erwerbschancen, Verkehrswege, Tourismus, Kommunikation und Unterhaltung rücken vor allem deshalb in das Zentrum der öffentlichen und privaten Aufmerksamkeit, weil sie mit der postbürgerlichen Glücksverheißung korrelieren. Auch wenn die Glückserfahrung

höchstpersönlich ist, so weiß doch die öffentliche Meinung, was die neue Norm ist und verlangt von Politik, Staat und Recht entsprechende Anstrengungen, um sie zu gewährleisten¹⁰. Politische Akteure neigen ohnehin aus ihrer Rolle heraus zum eudämonistischen Versprechen, weswegen sie sich hier besonders anstrengen und auch von Richtern bestätigt werden, die eine exakte Ermittlung aller entsprechenden Lebensbedürfnisse verlangen, um das von der staatlichen Gemeinschaft dem einzelnen zugesicherte Existenzminimum zu ermitteln. Das ist verfassungsrechtlich gewiss nicht falsch, kann aber eine falsche Tonlage annehmen, wenn man vergisst, dass in einer freiheitlichen und humanistisch-personell begründeten Gesellschaft, am Anfang das Recht – und mit Kant womöglich sogar die Pflicht – zur freien Entfaltung der Persönlichkeit steht, und nicht ein finanzieller Leistungs- oder Verschaffungsanspruch gegen die staatliche Gemeinschaft¹¹.

Die Abkehr von der Entfaltungs-, Selbstverantwortungs- und Pflichtorientierung wird heute als postmoderne Harmonie der Beliebigkeit verstanden¹². Dahinter steht ein Strukturwandel zur konsumtiven Verfügbarkeit nach dem Muster von Benutzeroberflächen, das ernsthafte Pflichten und Lasten, wie sie etwa in der Elternsorge für ihre Kinder oder in der verantwortlichen Führung eines Handwerksbetriebes liegen, jedenfalls nicht als Glücksmoment begreift. Der spontane Lebensstil der Postmoderne wird jedenfalls «ungemein eingeschränkt, wenn man das Kind pünktlich vom Kinderhort abholen und es um neun Uhr zu Bett bringen muss»¹³, ohne die Inanspruchnahme des staatlich zumindest mitfinanzierten Kinderhorts wird die Sache allerdings noch anstrengender. Der Staat wird unter dem Druck, soziale Verpflichtungen und Kosten der Freiheit möglichst zu sozialisieren – von dieser Erwartung ist keine gesellschaftliche Schicht ganz frei –, in eine bestimmte Richtung gedrängt und zieht eine Gesellschaft mit in die Logik der Grundversorgung und des Paternalismus. Aber das macht nicht glücklich, weil wir nicht hinter das moderne Paradigma des Selbstentwurfs, der sittlichen Vernunft sowie der Möglichkeit einer Präsenz des Transzendenten und Unerkennbaren in der Welt zurück können. Man kann ohne großen Schmerz zu empfinden gewiss den humanistischen Aufbruch, die philosophischen und religionsgeschichtlichen Wurzeln der westlichen Gesellschaft vergessen und sie dann verkümmern lassen, aber am Ende einer Glücksphilosophie der bloßen Bedürfnisbefriedigung steht die Angst vor denjenigen, die anders optieren.

Man kann in europäischen Staaten – und das lenkt die Aufmerksamkeit auf die andere Perspektive der amerikanischen Gesellschaft zurück – eine Furcht vor Überfremdung spüren, obwohl das «Fremde» noch gar nicht zur Mehrheit greift. Lange wurde politisch verlangt, Deutschland, Frankreich oder die Niederlande sollten sich als «Einwanderungsgesellschaften» verstehen. Aber kaum jemand hat die Grundvoraussetzung einer jeden ge-

lungenen Einwanderungsgesellschaft in Europa je ausgesprochen: Integration gelingt, wenn an die Initiative der Hinzugekommen für sich selbst zu sorgen ebenso geglaubt wird wie an die Ansteckungskraft des eigenen kulturell vorherrschenden persönlichen Wegs zum Glück. Die Angst geht vielleicht auch deshalb um, weil wir den voraussetzungsreichen Weg zum Glück über die freiwillige Bindung, Bildung, die Selbstverantwortung und die Offenheit für das Transzendente als zu beschwerlich empfinden und glauben, hier keine Zumutungen formulieren zu dürfen.

Eine der Verirrungen dürfte die Vorstellung sein, persönliches Glück könne sozialtechnisch zubereitet und als Recht eingeklagt werden. Glück ist kein formatierbarer Zustand, es ist ein Streben aus der menschlichen Natur heraus, die einmal als Gottesebenbildlichkeit ihren Weg in die Neuzeit begonnen hatte. Normative Ansprüche auf Glück können im Sinne allgemein garantierter Zustandsziele nur paradox und destruktiv sein. Eine Gesellschaft dagegen, die das Streben nach Glück und das Erleiden von Unglück in die Hand der Menschen gibt, ohne dem Unglücklichen die Tür zu weisen, wird wieder und in aufgeklärter Weise modern werden können.

ANMERKUNGEN

¹ Dolf STERNBERGER, *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt/M. 1967, 131ff.

² Meldung vom 27. Mai 2010, <http://derstandard.at/1271377567320/Suche-nach-Glueck-soll-Grundrecht-werden>.

³ Eckart PANKOKE, *Des Glückes Unterpfand*, in: Alfred BELLEBAUM u.a. (Hrsg.), *Staat und Glück. Politische Dimensionen der Wohlfahrt*, Opladen 1998, 134 (150).

⁴ Im Zusammenhang sagt Falk: «Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne. –Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staats. Außer dieser gibt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden *müssen*, ist Bemäntelung der Tyrannei. Anders nichts!»

⁵ Paul REIWALD, *Vom Geist der Massen. Handbuch der Massenpsychologie*, Zürich, ²1946.

⁶ Das gilt aber nur, wenn man den virulenten liberalen Gegenpart des Vormärz außen vor lässt. Gleichwohl ist es zu kurz gedacht die Kultur des Biedermeier mit der Restauration zu identifizieren, siehe dazu etwa Helmut BOCK (Hg.), *Aufbruch in die Bürgerwelt. Lebensbilder aus Vormärz und Biedermeier*, Münster 1994.

⁷ Aus heutiger Sicht: Peter SCHALLENBERG, *Recht auf Glück oder Recht auf Leben?*, ThGl 95 (2005), 1ff.

⁸ Wolfgang J. MOMMSEN, *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich 1870-1918*, Frankfurt/M. 1994, 108.

⁹ In Anlehnung an Frithard SCHOLZ, *Freiheit als Indifferenz – Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt/M. 1982.

¹⁰ Wobei die Folgen heute auch in einer Überforderung, teilweise sogar Deformation des freiheitlichen Verfassungsstaates liegen. Udo DI FABIO, *Wachsende Wirtschaft und steuernder Staat*, Berlin 2010, 65ff.

¹¹ DI FABIO, *Wachsende Wirtschaft und steuernder Staat*, 133f.

¹² Manfred PRISCHING, *Glücksverpflichtungen des Staates*, in: Alfred BELLEBAUM u.a. (Hrsg.), *Staat und Glück. Politische Dimensionen der Wohlfahrt*, Oplanden 1998, 16 (38).

¹³ PRISCHING, *Glücksverpflichtungen des Staates*, 16 (40); Udo DI FABIO, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005, 36.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

OST-WESTLICHE WEGWEISUNGEN ZUM GLÜCK

China und die Hoffnung auf Glück (München 1971) lautet der Buchtitel des bekannten Münchner Sinologen Wolfgang Bauer. Unter diesem Schlüsselbegriff wird uns der Zugang zu Inhalten und Wesensmerkmalen chinesischer Denkweisen und Lebenshaltungen erschlossen. Inwieweit es sich in den traditionellen Wegweisungen zu einem gelingenden Leben auch um religiöse Phänomene im uns geläufigen Sinne des Wortes handelt, lassen wir zunächst offen. Interessant ist jedenfalls der Versuch, die Vielfalt und Breite der chinesischen Weisheitsliteratur in ihrer langen Geschichte bis in die Gegenwart unter Verwendung des Glücksbegriffs insgesamt zu erschließen.

Wenn wir mit der Frage nach dem «Glück» einen Zugang zu anderen Religionen suchen, müssen wir uns über das Deutungsrisiko klar sein, dem wir uns damit ausliefern. Wir unterwerfen den Glücksbegriff insgesamt einer Weitung, die man vom Selbstverständnis einer bestimmten Religion aus bestreiten kann. Erst wenn wir die Lebenserfahrungen von Glück und Unglück in ihren Bedingungsbeziehungen, in dem, was über das Erfahrbare hinausweist, ausleuchten, stoßen wir auf die Zusammenhänge, in denen uns beides in den Religionen begegnet. Wie immer die Wege, die hier gewiesen werden, in Lehre, Kult und praktischem Verhalten sich unterscheiden – sie spiegeln Grunderfahrungen menschlichen Lebens wider. Zu ihnen gehört das glücklich Widerfahrene und das unglücklich Erlittene. Menschen fragen nach Antwort. In ihren Religionen erfahren sie Antworten.

Damit bezeugen sie, daß Glück und Unglück über sich hinausweisen in Zusammenhänge über das gegenwärtig Widerfahrende hinaus. Die Perspektive weitet sich. Ursprung und Gegenwart kommen in einen Bezug. Jetziges entbirgt sich im Blick auf das noch zu Erhoffende, Zukünftige. Die Religionen bannen, so könnte man sagen, das Glück und das Unglück an ihren gegenwärtigen Ort, indem sie hinausweisen in die sie verursachenden und bestimmenden großen Zusammenhänge von Mensch, Welt, Kosmos.

HORST BÜRKLE, geb. 1925, Studium der Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Im Unterschied dazu begrenzt sich die Perspektive von Glück und Unglück des säkularisierten, nach-religiösen Menschen auf die ihm plausiblen Ursachen. Warum Unglück erspart blieb, kann dabei durchaus Gründe gehabt haben, die man selbst nicht herbeiführen konnte. Daß man nicht in die soeben sich ereignende Massenkarambolage auf der Autobahn verwickelt wurde, lag dann vielleicht am Faktor <Zeit>. Etwas früher, etwas schneller – das eben entschied über Glück oder Unglück. Die Antwort erschöpft sich in den durchaus zutreffenden am Tage liegenden Umständen.

Dennoch gehen in solchen erklärbaren Zusammenhängen die Erfahrungen von Glück oder Unglück für den Betroffenen keineswegs auf. Das spricht sich aus in Bezeichnungen wie «Geschick», «Schicksal» oder gar «Bewahrung».

Im Verlangen nach Glück meldet sich in verborgener Weise die Widerfahrnis des Lebens als dem Unvollständigen, Torsohaften. Das Verlangen selbst ist Ausdruck des noch ausstehenden Heilseins des Menschen. Wenn wir nach einer Antwort in den Religionen auf die Frage nach dem Glück fragen, dann stoßen wir auf die Sehnsucht nach Heilwerdung. Wie unterschiedlich diese Vorstellungen von Glückserwartungen als Sehnsucht nach dem Heil auch sein mögen, in solcher Weitung des menschlichen Horizontes zur Heilssuche liegt ihre kreatürliche, religiöse Gemeinsamkeit.

Das Christentum teilt diese Gemeinsamkeit und führt sie zugleich darüber hinaus. In welcher Weise beides zutrifft, läßt sich dort erkennen, wo das Evangelium auf diese Vorstellungen und Verhaltensweisen der Menschen in ihren unterschiedlichen Religionen trifft.

1. Die indische Dimension vom Glück

Wenn wir die Suche nach dem schicksalserfüllenden <Glück> als religiöse Schlüsselfrage auf Indien anwenden, begegnen wir der Mannigfaltigkeit der regionalen Kulte, Lokalgöttheiten und rituellen Verrichtungen. In ihnen haben sich die in undenkbaren Vorzeiten von heiligen Sehern erschauten Geheimnisse rituell verortet und differenziert. Das «Unsagbare», das alles Glück und Unglück bestimmende göttliche Urprinzip (*brahman*), hat viele Namen und Gestalten angenommen. Solche gestaltende und waltende Kraft vom Ursprung her hat den indischen Götterhimmel angereichert.

Wer einer der von seiner Geburtsgemeinschaft (Stamm, Kaste, Sekte) verehrten Gottheit im Tempel «vor Ort» seine Opfer und Gebete darbringt, sucht bei ihr die Erfüllung des Lebensglückes. Im je Eigenen seines Kultes (*puja*) findet er sich im göttlichen Ganzen. Das den Kosmos und die Welt Durchwaltende hat für ihn hier Nähe und Namen. Es wird anrufbar und zugänglich.

Die am weitesten verbreitete heilige Schrift Indiens ist der «Gesang (*gita*) vom Glück» – die *bhagavadgita*. Solches Glück besingt dieses Epos als Kundgabe einer umfassenden Zusammenschau.

In ihr hat das Schicksal des Einzelnen seinen tröstenden Ort im Erschauen der eigenen Zugehörigkeit zum großen schöpferischen Einssein. Die Eröffnung dieser heilenden Perspektive, die alles Vordergründige durchdringt, geschieht wiederum in belehrender Rede Krisnas. Sie selber ist die in mythischer Gestalt zugängliche Schöpfungs- und Erhaltungskraft der Gottheit Visnu.

Namhaftes und Namenloses treten hier in eine grandiose Synopse für die nach heilemdem Glück Suchenden. Den unsäglichen Kreislauf des Zwanges zu endlosen Wiedergeburten in allen Gestalten zu durchbrechen – allen zeitlichen Folgen der Ursache-Wirkungszusammenhänge zu entgehen – darauf richtet sich das Sehnen alles Kreatürlichen. Geborgenheit im verborgenen Ganzen zu entdecken, darauf zielt diese Anweisung zu einem glücklichen Leben für den indischen Menschen.

«Durch die Erkenntnis des Göttlichen (*brahman*) (erreicht man) das Fallen der Fesseln, mit dem Schwinden der Plagen (das) Aufhören von Geburt und Tod, durch Meditieren über ihn (Gott) als Drittes die All-Herrschaft. Der (so) Erlöste hat keine Wünsche mehr.»

Diese einer frühen heiligen Schrift (*svetasvatara-upanisad*) entnommene Weisung wird in der *Bhagavadgita* ergänzt durch andere Wege zum Glück. Zu ihnen gehören Handlungsanweisungen, rechtes Sich-Verhalten und fromme Übungen. So wird die Lehre über das gelingende Leben, wenn wir im Sinne unseres Themas die Anweisungen zusammenfassen dürfen, zu einer Synthese der verschiedenen indischen religiösen Wegweisungen. Nicht mehr die eine oder die andere Tradition, nicht mehr die lokalen Gottheiten oder die jeder Anschauung bare Versenkung, nicht mehr die Ethik gesellschaftlichen Pflichtverhaltens oder deren asketischer Entzug – sie alle sollen jetzt als das Gesamt indischer Glückswege zusammen gehören.

«Wenn (aber) jemand das Sonder-Sein der Wesen als in dem einen (Sein) wurzelnd und die Ausbreitung (der Welt) von ihm aus (sich vollziehen) sieht, so wird er eins mit dem Brahman.»¹ Einswerden mit dem göttlichen Selbst, Überwindung von Dasein und Sein – hierin gipfelt das Streben des gläubigen Hindu nach seinem vollkommenen Glück.

In diese Gesamtschau seiner Glückserwartungen bezieht der Neuhinduismus die christliche Botschaft mit ein. Sie gilt ihm als eine der personalen Varianten der in yogischer Praxis noch zu überbietenden Vorstellungen vom beseligenden Glück.

Die alten upanishadischen Bildworte von einer beseligenden Schau der allumfassenden neutralen Brahma-Wirklichkeit werden aktuell ausgelegt in Bezug auf andere Religionen. Ihnen wird eine relative Bedeutung zugesprochen in Bezug auf diesen absoluten Höchstwert. Das Bild vom Aufstieg zum höchsten Gipfel ordnet den Religionen unterschiedlich zu erreichende Höhen zu. Auf der untersten Stufe rangieren die ethnischen Religionen. In

ihnen herrschen Magie, Ahnengottheiten, Blut- und Boden verankerte Lokalkulte. Die dem nächst gelegenen Religionen sind die monotheistischen, unter ihnen wiederum das Christentum seiner hohen Ethik wegen. «Die verstandesgemäßen Darstellungen des religiösen Geheimnisses sind relativ und symbolisch».

Die uns in den Konfessionen Augustins begegnende Gestalt eines Kindes, das mit seiner Muschel spielend Wassertropfen aus der unendlichen Fülle der Ozeane zu schöpfen sich mühte, wird aufgenommen und in einen anderen Sinnzusammenhang übertragen. Menschen in ihren verschiedenen Religionen gleichen solchem Versuch, das Unaussprechliche und Unergründliche in Symbole, Lehren und Glaubensvorstellungen zu fassen.

Vom Gipfel vorstellungsfreier Erleuchtung aus gesehen, erscheinen sie wie noch unerleuchtete Annäherungsversuche. Sie bleiben den geschichtlichen und örtlichen Bedingungen ihrer Stiftungen und Gründungsumstände verhaftet. Beglückende Einswerdung mit dem göttlichen Urgrund allen Seins macht frei von jeglichem Zwang bedingter Vorstellungen.

Ein anderes upanishadisches Gleichnis vergleicht dieses Höchstziel mit dem Verzicht einer Frau auf eine bestimmte Farbwahl ihres Saris. Andere Frauen suchen ihrem Geschmack entsprechend eine bestimmte Farbe. Die wahre Wahl besteht im Verzicht auf den eigenen Farbwunsch. «Die Upanishaden fordern uns auf, an der Wahrheit festzuhalten, welche nur eine ist, welche keinen Unterschied der Klasse oder Farbe kennt, welche durch ihre mannigfaltigen Kräfte das darreicht, was jede Kaste und jeder Mensch benötigt.» «Der Hinduismus ist völlig frei von der eigenartigen Vorstellung, wie sie einige Religionen vertreten, nämlich daß die Annahme einer bestimmten religiösen Metaphysik zum Heil notwendig sei.»²

Der Geist Indiens wehrt sich gegen die Auflösung seiner einst tiefen religiösen Glückseligkeitserwartungen in die flachen und vordergründigen Glücksziele einer sich säkularisierenden Gesellschaft. Aber wie kann Transzendenz dieses Vordergründigen als solches erkenntlich werden lassen? Mit Mitteln neuzeitlicher Transzendentalphilosophie wird der neue Weg in die hinduistischen Grunderfahrungen gewiesen. Der allen Menschen eigene göttliche Ursprung (*brahman*) wird zur «übermental» Kraft- und Wahrheitsquelle. Aus ihren Tiefen zu schöpfen, beschert Glücksempfang für den Einzelnen und für die Menschheit. Alle nur wünschenswerten Werte entstammen diesem Seinsgrund. Freiheit des Geistes, gesellschaftliche Ordnung, Völkerverständigung, aber auch Leistung, Erfolg, Akzeptanzbereitschaft und Toleranz gehören zu den Gaben solch universalen Glückes.

«Die Hauptkraft unseres Lebens darf nicht mehr der niedere, vitale Drang der Natur sein, der in uns schon vollendet ist und der nur noch um unser Ichzentrum kreisen kann, sondern jene geistige Kraft, deren innerstes Geheimnis wir aber noch nicht kennen. Denn dieses liegt noch in den Tiefen

unseres Wesens verborgen und wartet darauf, daß wir unser Ich transzendieren und die wahre Individualität entdecken, in deren Allumfassung wir mit allen anderen vereint sein werden. Von dem vitalen Sein, der wirkenden Realität in uns, zum Geist der zentralen Wirklichkeit zu gelangen, unseren Lebenswillen und unsere Lebenskraft zu diesen Höhen zu erheben, das ist das Geheimnis, das unsere Natur zu entdecken sucht.»³

Die Wertmaßstäbe für solches glückende Leben aber werden nicht der eigenen Hindu-Ethik in ihren differenzierten Kastenvorschriften und Wiedergeburtfolgen entnommen. Vielmehr wird die Botschaft der Bergpredigt – ganz im Sinne liberaler westlicher Theologie auf die moralische Ebene reduziert. Sie dient den heutigen Reformern in Indien und darüber hinaus in Asien zur Verallgemeinerung ihrer ursprünglich partiellen religiösen Botschaften jetzt in Gestalt einer globalen Ethik.

Damit zeichnet sich die folgende Wende in der von Hause aus religiösen Suche nach der Glückseligkeit ab: Die Wende zu einem glücklicheren Leben erwartete der gläubige Inder einst in der Aufbesserung seiner «Lebensqualität» (*karma*). Sie ist möglich durch die Beachtung der nach Geburt, Alter, Kaste und Geschlecht gegebenen Lebensregeln. Der ersehnte «Lastenausgleich» vollzog sich langfristig in einer unabsehbaren Folge zukünftiger Wiedergeburtzustände. Das Geschick und das «Glück» waren ursächlich aufeinander bezogen. Nach dem Vorbild christlich-abendländischer Wertvorstellungen erfolgt jetzt eine Freisetzung der Suche nach den das Glück verheißenden Verhaltensweisen aus ihren gesetzlichen Vorbedingungen. Alle Menschen sind eingeladen, sich an dieser Gemeinschaft aus dem Geiste universaler Wertverpflichtung zu beteiligen. Die lebendigen Religionen mit ihren praktischen und rituellen Verhaltensweisen fallen unter das Urteil noch gesetzlicher Befangenheit. Die letztlich inhaltlose und damit religionsfreie innere Erfahrung einer yogischen Sonderlehre wird zur Verheißung des universalen gemeinsamen Menschheitsglückes. Diese Transformation jedoch wird möglich durch die Inanspruchnahme der ihrem Wesen nach universal gültigen christlichen Ethik. Dazu aber mußte diese ihrer eigentlichen, sie ermöglichenden Voraussetzungen entnommen werden: der im Christusgeschehen eingestifteten und offenbarten göttlichen Wahrheit.

Das «Du sollst» der christlichen Ethik entspringt zutiefst einem «Du bist». Sein Glück findet er in einem neuen «Schöpfungsakt» des dreieinigen Gottes, in der sich der Mensch in dessen ursprüngliches Ebenbild verwandeln läßt. Daß diese neue Wirklichkeit eine im Glauben vorweggenommene, jetzt noch unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens stehende «Glückseligkeit» ist, entspricht ihrem Wahrheitscharakter. Sie ist beglückende Annahme des Lebens im Glauben und damit Vorwegnahme eines Endgültigen, das noch unter seinem «eschatologischen Vorbehalt» steht. Der platte Zugang zu einem vor aller Augen Liegenden zu dieser Wahrheit ist ver-

wehrt. Ihr Ausweis liegt in der lebensgeschichtlich sich vollziehenden beglückenden und gnädigen Bestätigung im Leben der glaubend Vertrauenden.

Gerade darin aber gründet die Ethik der unbegrenzten, beglückenden Liebe. Sie braucht den Maßstab nicht mehr bei sich selber zu suchen. Die Frage «Was macht mich glücklich?» beantwortet sich im neuen Erfahrungshorizont des in Christus von Gott Geliebten, Verwandelten, Begnadeten.

Diesem durch und durch «religiösen» Zusammenhang ist das Modell der neuen «Menschheitsethik» entnommen. Sie von diesem Wurzelboden abzulösen, sie für sich, nur noch als reife Frucht abendländischer Aufklärung auf dem Markt pluraler Orientierungsangebote auf dem Weltanschauungsmarkt zu behandeln, raubt ihr ihren Wahrheit begründenden Zusammenhang.

Was im Westen zu einer neuen säkularen Wertorientierung geführt hat, steht in den Reformbewegungen unter einem anderen Vorzeichen: Es geht um die Aktualisierung der je eigenen religiösen Botschaft. Sie ist Glückseligkeit verheißende Einweisung in die vorstellungsfreie Praxis yogischer Erleuchtungswege. Was von Hause aus der Befreiung von allen gesetzlichen und moralischen Vorgaben diene, tritt unter Bezug auf das neue Weltethikmodell in den Dienst der übrigen Gesellschaft. Nächstenliebe, Bürgergeist, soziale Verantwortung – diese und andere das Glück der Vielen ausmachenden Verhaltensweisen, sind die neuen Verheißungen der ursprünglich das Glück in der mystischen Entnahme aus diesen Bezügen ermöglichenden Versenkungstechnik.

2. Die buddhistische Dimension des Glücks

Auch im Buddhismus der Gegenwart begegnen uns vergleichbare Veränderungen. Sie spiegeln die radikalen gesellschaftlichen Entwicklungen wider. Das betrifft beide der großen Richtungen, in denen sich diese Tradition entwickelt hat: den Buddhismus des «kleinen Fahrzeuges» (*hinayana*) und den des «großen» (*mahayana*). Die Wegweisungen des Gründers waren ursprünglich allein für die in seiner Nachfolge stehenden Mönche (*bhikku*) gedacht. Sie galten weder Frauen noch Männern in den Gesetzen ihrer Kasten und Berufsgruppierungen. Der auf seinem Bettelgang auf Almosen Angewiesene erfüllte die erste Voraussetzung der neuen Wegweisung zur Glückserwartung totaler Freiheit. Selbst das Leben in der Gestalt eines klösterlichen Zusammenschlusses erscheint in der Tradition der Reden des Erleuchteten als eine nachträgliche Konzession.

Aus der radikalen Glückssuche des Stifters wird in den heutigen Neudeutungen der Wert einer «inneren Unabhängigkeit» der Person. Sie soll nicht mehr abhängen von glücklichen oder widerwärtigen Umständen, von Erfolg oder von Misserfolg, von Gesundheit oder von Krankheit. Aus dem Weg für die nur wenigen «Berufenen» wird der beglückende Zustand

individueller Autonomie. Darüber hinaus wird ein neues Verständnis des Einzelnen entwickelt, wie es eine interaktive und integrierte Volksgemeinschaft heute benötigen.

Buddhistische ›Gesinnung‹ erweist sich als Glück für alle. Sie wird zur Gestaltungskraft für das gesellschaftliche Miteinander. Toleranz und Bereitschaft zum Dienen gehören zur Glückseligkeit der neuen buddhistischen Lebensverwirklichung. Der Weg, von Hause aus die innere und äußere Entsagung durch die Aufhebung aller Lebensklammern, wird jetzt zur Kraftquelle für eine moderne Lebensweise. Das Glück des Einzelnen wird zu einer beglückenden Form des Lebens mit und unter anderen.

Darum kann es nicht überraschen, daß dieses neue gesellschaftsbezogene Glücksstreben zu mannigfachen sozialen Hilfswerken und karitativen Unternehmen führt. Sie gelten als ›Vororte‹ für das Zeugnis der den Menschen erneuernden Buddhaschaft. Um sie geht es letztlich in den Aktivitäten, die in ihr stattfinden.

Die Programme der neuen buddhistischen Bewegungen dienen der Ausrüstung, der Belehrung und der Sorge um die innere Glückssuche der Einzelnen. Die Vereinzelung und Vereinsamung im modernen Alltagsleben wird aufgefangen durch Umsorgung und innere ›Bergung‹ in Seelsorgekreisen und im gemeinsamen Anbetungsritual vor dem in seiner Lehre und in seiner Statue sich vergegenwärtigenden Buddha. Praxis und Kult fallen in eins.

3. Dialogpotentiale zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus

Damit ist ein neuer Ansatz im Dialog über die Suche nach dem Glück zwischen Asien und den Christen vorgegeben. Der Christuszeuge begegnet Menschen, die sich Wertmaßstäben und Zielen verpflichtet sehen, die ihm nicht nur bekannt sind, sondern für ihn ebenfalls erstrebenswert sind. Das Gebot unbedingter Nächstenliebe erscheint im Zusammenhang indischer Weltanschauung dabei wie ein Vorverständnis. Es sieht den Partner im Dialog bereits auf dem Wege zu einem Einverständnis jenseits des Unterscheidenden oder Trennenden. Dabei wird es nicht darauf ankommen, allein die Einflüsse geltend zu machen, die indisches Denken aus seiner abendländischen Begegnungsgeschichte auf diesen Weg geführt haben. Sie reichen von der Antike über die vom Christentum geprägte abendländische Geistesgeschichte bis in die Gegenwart. Das sich hier als schon gemeinsames ›Weltethos‹ abzeichnende Angestrebte aber wirft umso dringender die Frage nach seiner Ermöglichung auf. Das christliche Ethos verdankt sich dem mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus offenbar gewordenen neuen Menschen. Es ist eingebunden in eine Teilhabe an dieser das Glück des Menschen begründenden Neusetzung Gottes. Durch sie hat der Mensch

seine Würde als Person im Sinne des wieder hergestellten ganzen Menschseins zurückerhalten für sein Leben und Handeln, für seine Vorstellungen von einem gelingendem «glücklichen» Leben bleibt dieser Ermöglichungsgrund unverzichtbar.

Diesen Rückbezug darf der Christ als Partner im Dialog mit Menschen in dem von ihnen neu verstandenen Hinduismus nicht ausklammern. Vielmehr wird er dazu einladen, den Weg miteinander fortzusetzen. Er weist weiter von dem bereits als gemeinsam erkannten Menschenbild und seinem Ethos zu der Wahrheit seiner Stiftung und Verwirklichung, die ihr vorausliegt. Solche Zuwendung zur ganzen Wahrheit über den Menschen und seine Bestimmung zum Glück macht der veränderte Dialog nicht überflüssig, sondern geradezu zwingend. Darin ist der fortgeschrittene Dialog nicht einfacher, sondern tiefer und präziser geworden. Mit der Glücksorientierung an der für die Menschheit gültigen Zielansprache hat die neue Orientierung im Hinduismus die Schranken seiner traditionellen religiösen Eingrenzungen in die *karma*-bedingten menschlichen Verfassungen hinter sich gelassen. Die Lokalkulte und ihre nativistischen Göttervorstellungen toleriert er dabei als vorläufige religiöse Erscheinungsformen. Sein neues Verständnis der Person und ihrer Würde bleibt jedoch ein nur partielles und unvollständiges, solange es die in Christus gründende Voraussetzung für solches uneingeschränkte ganze Person-Sein den Relativierungen seiner eigenen «Götterdämmerung» unterwirft.

Die Wahrheit über den Menschen und sein wahres Glück läßt sich nicht teilen: Der in Jesus Christus sich uns kundtuende Gott und die Früchte dieser Offenbarung in einem neuen Menschheitsethos.

Im Hinduismus und im Buddhismus wissen die Menschen darum, daß das Glück verheißende Verhalten keineswegs in die von der Religion geräumte Autonomie führt. Darum ist ihnen der Mensch des christlichen Evangeliums näher als manche ihrer säkularisierten Zeitgenossen mit ihren begrenzten Glückserwartungen.

Die vom nachchristlichen Westen beförderte Entwicklung hat die Suche nach dem Glück auf gemeinsame Wertorientierungen hin geöffnet: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, Würde des einzelnen, die Frage nach dem Guten und Bösen. Wird die säkulare Entwicklung in diesen Ländern wie im Westen die religiösen Quellen für diese Suche nach dem ganzen Glück weiter versiegen lassen?

Das gelebte Zeugnis der christlichen Wahrheit, für die Gott und Mensch in einzigartiger Weise zusammengehören, begegnet heute den Reformen des Buddhismus und des Hinduismus. Sie weisen auf ihre Weise Wege zur Erfüllung der Sehnsucht nach dem ganzen Glück für den Menschen.

Sendung und Botschaft Jesu Christi sprengen diesen Erwartungshorizont. Seine Geburt, Leben, Passion, Auferstehung und Wiederkehr eröff-

nen der Frage nach dem Glück des Menschen eine andere Dimension. Sie begründen eine Glückseligkeit, die nicht von dieser Welt und nicht von diesen Menschen stammt. Beide aber hat diese Wahrheit gründlich verändert. In ihren Auswirkungen auf das glückbezogene Leben begegnen sich Ost und West heute auf neue Weise. Der Dialog um das wahre Glück der Menschen ist dringender geworden, die »Spurensuche« auf den Wegen, die dorthin führen, umfangreicher.

»So muss Verkündigung notwendig ein dialogischer Vorgang werden. Dem Anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangender. In diesem Sinn sollte im Dialog der Religionen geschehen, was der Kusaner (Anm. v.V.: Nikolaus von Kues – 1401–1464) in seiner Vision des Himmelskonzils als Wunsch und Hoffnung ausgedrückt hat: Der Dialog der Religionen sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Logos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt».⁴

ANMERKUNGEN

¹ Alfred BERTHOLET u.a. (Hg.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Bd. 14, Tübingen 1930, 4 u. 22.

² Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, 35. 41.

³ Sri AUROBINDO, *Der Zyklus der menschlichen Entwicklung*, München 1955, 365f.

⁴ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller, Bd. 8/2: *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg 2010, 1136.

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

ELISABETH LANGGÄSSERS
CHRISTLICH-LITERARISCHE HOCHARTISTIK

Zum 60. Todestag

Diesen Sommer, am 25. Juli, waren es sechzig Jahre her, daß Elisabeth Langgässer gestorben ist; Grund genug, dieser Schriftstellerin zu gedenken, die immer weiter in Vergessenheit gerät, obwohl sie als Epikerin, Erzählerin und Stilistin auf einer Ebene mit Thomas Mann, Alfred Döblin, Robert Musil und Hermann Broch zu sehen ist. Kein Zweifel –: Elisabeth Langgässer war die größte deutsche Prosa-Autorin des 20. Jahrhunderts! Freilich mochte man dies nur in den wenigen aufgerüttelten Jahren der frühen Nachkriegszeit wahrhaben.

Elisabeth Langgässer wurde am 23. Februar 1899 in Alzey geboren. Ihr Vater war der Kreisbauinspektor Eduard Langgässer, der 1884 anläßlich der Eheschließung mit der katholischen Eugenie Dienst zum katholischen Glauben konvertiert war, ein biographisches Faktum, das für die Tochter eine außerordentliche Bedeutung bekommen sollte: nicht nur, daß die Nazis sie als «Halbjüdin» einstufen und ihr das Leben schwer machten; die Frage nach der Identität des Menschen, die durch die Taufe fundamental verändert wird, spielte in Elisabeth Langgässers Schaffen eine zentrale Rolle und gehört, Langgässer zufolge, zum Kern der christlichen Dichtung. 1948 bemerkte sie in ihrem Vortrag «Möglichkeiten christlicher Dichtung – heute»: «Diese beiden Elemente: das ewig seiende und unveränderliche Mysterium des Erlösungslebens Christi einerseits und die blitzhafte Formwerdung des neuen Existenzbewußtseins andererseits, waren am Anfang der Geschichte der christlichen Dichtung, wie man sie nennen könnte, miteinander zur Deckung gebracht. Die Liturgie war zugleich Inhalt und Gestalt dieser Dichtung; ihr gemeinsames Grunderlebnis aber war: ein neues Selbstbewußtsein des Menschen, das neuen Wein in neue Schläuche füllte.»¹

Als der Vater 1909 gestorben war, übersiedelte die restliche Familie nach Darmstadt, wo Elisabeth Langgässer im letzten Kriegsjahr 1918 das Abitur

HELMUT KIESEL, geb. 1947, Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

machte und anschließend zur Volksschullehrerin ausgebildet wurde. Von 1920 bis 1928 unterrichtete sie im hessischen Griesheim und publizierte erste Gedichte, die 1924 unter dem Titel *Der Wendekreis des Lammes*. Ein Hymnus der Erlösung als Buch erschienen. Thematisch sind diese Gedichte dem Kirchenjahr verpflichtet, reflektieren die Sonn- und Festtage vom Ersten Advent bis Allerheiligen; formal sind sie sehr unterschiedlich gestaltet; sprachlich sind sie durch eine kühne Verbindung von religiösem und naturlyrischem Vokabular bestimmt, vor allem aber durch einen fast durchweg emphatischen, ja hymnischen Ton, in dem sich eine geradezu überwältigte und überwältigen wollende Gläubigkeit ausspricht. Die ersten beiden Strophen des Gedichts *«Zweiter Weihnachtsfeiertag»* und die letzte lauten:

Durch festlich helle Räume
singt Gott ein neues Werde,
aufzucken Gras und Bäume
mit himmlischer Gebärde;
O Duft! O Schmelz! O Glanz!
Inbrunst, Musik und Tanz!

Nun runden sich die Dinge
wie Honigkelch um Samen,
wie um das Fleisch die Ringe,
um einen süßen Namen.
Tief glüht die Lippe Zeit,
Brand der Verschwiegenheit [...]

In dunklen Träumen zittern
durch uns der Berge Falten,
es bebt und will gewittern,
was wir in Händen halten.
Ziel! Furt! Und Siegeslauf!
Brich in uns auf! Brich auf!²

Man kann diesen Gedichten, wenn man sie heute liest, den Respekt nicht versagen. Aber man zögert, sie gut zu nennen. Gegenüber allem unangefochten gläubigen und hymnischen Sprechen ist man mißtrauisch geworden. Auch wer sich in seinem Gottvertrauen noch so sicher fühlt, kann nicht abstreifen und vergessen, was jene geschrieben haben, denen der Glaube durch die Predigten des Nihilismus und die Katastrophenerfahrungen seit 1914 abhanden gekommen war. Aggressiv und zynisch zum Beispiel Bertolt Brecht, gerade ein Jahr älter als Langgässer, im *«Großen Dankchoral»* seiner 1925 abgeschlossenen und 1927 publizierten *«Hauspostille»*:

Lobet die Nacht und die Finsternis, die euch umfängen!
 Kommet zuhauf
 Schaut in den Himmel hinauf:
 Schon ist der Tag euch vergangen. [...]
 Lobet von Herzen das schlechte Gedächtnis des Himmels!
 Und daß er nicht
 Weiß euren Nam' noch Gesicht
 Niemand weiß, daß ihr noch da seid.
 Lobet die Kälte, die Finsternis und das Verderben!
 Schauet hinan:
 Es kommt nicht auf euch an
 Und ihr könnt unbesorgt sterben.³

Elegisch hingegen der Pfarrersohn Gottfried Benn 1943 in seinem Gedicht «Verlorenes Ich», dessen letzte Abschnitte lauten:

Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten
 und was die Menschheit wob und wog,
 Funktion nur von Unendlichkeiten –,
 die Mythe log.
 Woher, wohin –, nicht Nacht, nicht Morgen,
 kein Evoë, kein Requiem,
 du möchtest dir ein Stichwort borgen –,
 allein bei wem?
 Ach, als sich alle einer Mitte neigten,
 und auch die Denker nur den Gott gedacht,
 sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
 wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,
 und alle rannen aus der einen Wunde,
 brachen das Brot, das jeglicher genoß –,
 oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
 die einst auch das verlор'ne Ich umschloß.⁴

Gibt es ein schöneres Gedicht auf die Zeiten, in denen die eine christliche Religion den selbstverständlichen Horizont allen menschlichen Denkens gebildet haben mag, und ein schöneres Gedicht auf das, was an Fronleichnam gefeiert wird? Aber es ist kein hymnisches Gedicht, das preist, was uns gewiß ist, sondern ein elegisches, das wehmütig dem nachsinnt, was wir verloren haben. Elisabeth Langgässer blieb hymnisch. Sie glaubte das «Stichwort» zu kennen. Sie negierte den Verlust, den die Zeitgenossen aggressiv herausschrien oder melancholisch beklagten. Und sie ließ sich davon nicht beeindrucken, von den aggressiven Schreiern (Brecht hätte die Vokabel

gewiß akzeptiert) schon gar nicht. In ihrem bereits erwähnten Vortrag *«Möglichkeiten christlicher Dichtung»* nannte sie dergleichen – in voller Anerkennung der gedanklichen Ernsthaftigkeit und ästhetischen Qualität – *«Zeugnis[se] des Satans»* und bemerkte dazu: *«Es sind Lästerungen, die der religiösen Sphäre angehören, und indem sie diese Sphäre lästern, beweisen sie unwillkürlich ihre furchtbare Wirklichkeit.»*⁵

Seit 1925 gehörte Langgässer zum Frankfurter *«Freitagskreis»*, einem Zirkel um die *«Linkskatholiken»* Walter Dirks und Ernst Michel, und machte sich einen Namen auch als Publizistin. 1928 lernte sie den renommierten Staatsrechtler Hermann Heller kennen. Sie verliebte sich in den verheirateten Mann, wurde bald schwanger und mußte den Schuldienst verlassen. Die Beziehung zu Heller war inzwischen von diesem beendet worden. Am 1. Januar 1929 kam ihre Tochter Cordelia zur Welt, und mit ihr zog Langgässer nach Berlin, wo auch ihre Mutter und ihr jüngerer Bruder lebten. In Berlin war sie bis Oktober 1930 als Dozentin an der *«Sozialen Frauenschule»* tätig; danach lebte sie als freie Schriftstellerin. Eine erste bemerkenswerte Anerkennung erhielt sie aus der Hand Alfred Döblins, der sie 1931 mit dem Literaturpreis des Deutschen Staatsbürgerinnenverbands auszeichnete. Neben Gedichten, die 1935 im Zyklus *«Tierkreisgedichte»* erschienen, entstanden erste und gleich meisterhafte Erzählungen: *«Proserpina»* (1929 abgeschlossen, 1932 publiziert), die mythologisch grundierte und im Ton lyrisch anmutende Geschichte eines zarten, durch eine Krankheit empfindlich und hellseherisch gemachten Mädchens, das die Natur, den Prozeß des Werdens und Vergehens auf eine außerordentlich intensive, ja visionäre Weise erfährt; *«Besetztes Gebiet»* und *«Triptychon des Teufels»* (beide Titel 1932), insgesamt vier Erzählungen, in denen zeitgeschichtliche Erfahrungen – die französische Besatzung rechtsrheinischer Gebiete im Jahr 1923 und die Inflationswirren – verdichtet und wiederum mythologisch grundiert werden. Diente die Mythologie in *«Proserpina»* als Folie existentieller Gegebenheiten und Erfahrungen, so dient sie in den folgenden zeitgeschichtlichen Erzählungen als Interpretament für den *«Dämonenkreis der Zeit»*, wie Langgässer am 1. Januar 1932 an den Historiker und Theologen Karl Thieme schrieb. Und das heißt, wie neuerdings der Literaturwissenschaftler Carsten Dutt ausführte: *«Als Archetypen verweisen die heidnischen Götter – im «Triptychon» die Titelfiguren Mars, Merkur und Venus – auf die Tiefendimension eines Geschehens, in welchem das Böse doppelgesichtig: als partikulares und zeitgebundenes moralisches Versagen wie als immer gleiches Stigma der gefallenen Menschennatur in Erscheinung tritt.»*⁶ Faszinierend in Erscheinung tritt, hinreißend und beklemmend zugleich! Wie kein anderer Autor hat Elisabeth Langgässer es verstanden, das Böse – Gewalttätigkeit, Geldgier, Sexualgier – anzüglich zu gestalten, in meist sexuell schillernder Schönheit, faszinierend und abstoßend

zugleich. Aber ohne Moralisieren und ohne Verachtung. Das Böse ist bei Elisabeth Langgässer Ausfluß der gefallenen Menschennatur. Wer sich ihm hingibt, wer es ausübt, läßt Schuld auf sich, muß dafür büßen. Aber er verdient nicht Verachtung, sondern Mitgefühl, Bedauern, Trauer. In der *«Venus»*-Erzählung des *«Triptychons»* sind es die *«Mädchen»* eines Lagerbordells, die einigen herrischen und sadistischen französischen Offizieren etwas Menschlichkeit beibringen; beide, die Prostituierten wie die Offiziere, sind aber Opfer des Kriegs und der Nachkriegswirren. Im ersten Buch des *«Unauslöschlichen Siegels»* wirft sich eine lange im Ehebruch lebende Frau mit dem bezeichnenden Namen Helene Gitzler in einem desillusionierten Moment unter einen Zug, der nach kurzem Halt weiterfährt und den Bahnhof erreicht, wo dann das *«traurige Zeremoniell»* beginnt, *«das einen Menschen, der selbstmörderisch in das Gestränge der staatlichen Ordnung wie in Hochspannungsdrähte gefallen war, weit eher, als ihn zu bergen, sich anschickte, ihn zu bestrafen, obwohl jetzt die Glocke des Fernsprechers dringend nach Arzt und Bahre verlangte»*.⁷ Das ist die staatliche Seite des Umgangs mit einer Verfehlung. Die christliche, von Elisabeth Langgässer bevorzugte, spielt sich unterdessen auf den Bahngleisen ab, wo eine alte Aufwärterin, die herbegeeilt ist, die sterbende Helene in ihren Armen hält:

«Rosine betete. Eine Bewegung, die dem Zittern der Sehne glich, welche soeben den nie verfehlenden Pfeil in die Mitte der Gnade entlassen hatte, überlief ihre ganze Erscheinung. Dann begann ihr Mund wie von selbst zu sprechen: Worte, welche nur Nachhall waren und gleichsam als Echo mächtiger Rufe und Warnungsschreie erschienen, die ein gepanzierter Engel von draußen in sie hineingetönt hatte, um ihr durch qualmenden Rauch den Weg von Pforte zu Pforte zu weisen. Sie folgte ihnen. Sie tastete blind an den mächtigen Säulen der Sätze entlang, die glatt und schon abgegriffen von zahllosen Händen waren; alt und verlässlich, in ewiger Ordnung den Flehenden aufgerichtet: «Sei gegrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit! Unser Leben, unsre Wonne, unsre Hoffnung, sei gegrüßt.»

«Leben ... Wonne ... Hoffnung ...», glaubte Helene zu stammeln, während auf ihren klaffenden Lippen die letzten Bewegungen zuckten.

*«Zu dir rufen wir, elende Kinder Evas. Zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tale der Tränen. Wohlan denn unsere Fürsprecherin – – ! Wohlan denn – ! Hier war die Pforte der Freiheit. Der Schoß der Wiedergeburt. Ein Säulenrücken. Zerreißende Helle ...»*⁸

Zurück zu Elisabeth Langgässer und in die dreißiger Jahre. Der Beginn der NS-Diktatur bedeutete für sie zunächst keinen Einschnitt. 1933 arbeitete sie als Hörspielautorin für den Berliner Rundfunk und wurde Mitglied sowohl des Reichsverbandes Deutscher Schriftsteller als auch der Reichsschrifttumskammer, womit sie *«die Möglichkeit schriftstellerischen Schaffens in*

Deutschland» für sich «verbürgt» sah (so am 11. Dezember 1933 an Elisabeth André). Beim Rundfunk lernte sie im Redakteur der «Jugendstunde» den katholischen Philosophen Wilhelm Hoffmann kennen, den sie im Juli 1935 heiratete. 1936 erschien ihr erster großer Roman, «Der Gang durch das Ried», der thematisch an die vorausgegangenen Erzählungen anschließt. Die Handlung spielt im Herbst 1930 im sumpfigen Gebiet am Alt-Rhein zwischen Alzey und Darmstadt unter Bauern, die in der Not der Krisenjahre militant werden und sich geheimbündlerisch organisieren. Insgesamt gibt der Roman ein typologisch verdichtetes Bild des Lebens in einer durch den Krieg verrohten und zerrütteten Zeit, die von einer dumpfen Aggressivität erfüllt ist und eine Gelegenheit zum vermeintlich erlösenden Losschlagen sucht. Man kann in ihm durchaus eine Rekonstruktion jener sozialen Verwerfungen, menschlichen Verrohungen und politischen Verhetzungen sehen, die zu den trüben Voraussetzungen der NS-Herrschaft gehören. Den Nationalsozialisten gefiel der «Gang durch das Ried» allerdings nicht; die «NSZ-Rheinfront» nannte ihn einen «Sud ausgebreiteter Untermenschlichkeiten».

Überhaupt begann 1936 die Lage für Elisabeth Langgässer problematisch zu werden. Nach den 1935 erlassenen «Rassegesetzen» galt sie als «Halbjüdin». Nachdem ein Versuch, den «Nachweis der arischen Abstammung» durch eine Verschleierung der jüdischen Herkunft des Vaters zu erbringen, gescheitert war, wurde Langgässer aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen, was einem Publikationsverbot gleichkam und das Ende der schriftstellerischen Arbeit bedeutete. Fortan konnte sie nur noch als Werbetexterin für einen Berliner Parfümhersteller arbeiten und für die Schublade schreiben. Persönlich war sie durch ihre Ehe mit dem «einwandfrei arischen» Wilhelm Hoffmann geschützt. Aber ihre Tochter aus der Beziehung mit dem jüdischen Staatsrechtler Hermann Heller, Cordelia, wurde als «Dreiviertelsjüdin» eingestuft und mit den üblichen Schikanen bedacht. Versuche, Cordelia außer Landes zu bringen, scheiterten. Sie wurde von der Familie getrennt und 1944 nach Theresienstadt deportiert, später nach Auschwitz-Birkenau, doch entkam sie der Vernichtung und gelangte nach Schweden, wo sie heiratete und unter dem Namen Cordelia Edvardson lebte. 1984 hat sie in einem Buch unter dem Titel «Gebranntes Kind sucht das Feuer» über diese Zeit berichtet, wobei ihre Mutter, Elisabeth Langgässer, nicht eben gut wegkam. Die Mutter habe sie preisgegeben und nachher einen brieflichen Bericht über die Zeit im KZ erbeten, um für einen neuen Roman authentisches Material zu haben. – Es sind schwer auslotbare Dinge, die zu beurteilen uns kaum zukommt. Man versteht den Zorn der Tochter. Aber was mag die Mutter, seit 1942 auch an multipler Sklerose leidend und 1944 zur Arbeit in einem Rüstungsbetrieb gezwungen, in dieser Zeit mitgemacht haben?

1936 begann Elisabeth Langgässer mit der Arbeit an dem Roman «Das unauslöschliche Siegel», der 1947 erschien und als ein literarisches Ereignis

gefeiert wurde. Rezensenten rühmten die formale und inhaltliche Kühnheit des Romans, mit dem die deutsche Erzählliteratur wieder Anschluß an die Muster der internationalen, aus Deutschland verbannten Moderne gefunden und das Niveau von James Joyce, Marcel Proust, Thomas Mann und Hermann Broch erreicht habe. Auch Langgässer selbst bekräftigte den Modernitätsanspruch, verband ihn aber aufs engste mit ihrer christlichen Weltsicht. In dem bereits erwähnten Vortrag *«Möglichkeiten christlicher Dichtung – heute»* konstatierte sie zunächst, daß unsere traditionellen Vorstellungen von Raum und Zeit durch die Quantentheorie aufgehoben worden seien – und leitete daraus das Recht ab, die Raum- und Zeitbindung des Romangeschehens (oder der *«Fabel»*) im Sinne eines Welttheaters und ubiquitären Heilskampfes zu sprengen:

«Denn, was der moderne Roman ausbreitet [und ich rede hier immer und in erster Linie von dem christlichen Roman], ist weniger eine kontinuierliche und spannende Handlung als das Bezugssystem aufeinander wirkender Kräfte; die Bühne aber, auf der sich diese Kräfte an den verschiedensten Punkten der Welt entladen und wirksam werden, ist die eines großen Amphitheaters, in welchem Gott und Satan einander entgegentreten. Wie sich das Individuum nun in dem Kampf zwischen Gott und Satan verhält, wie es in ihr Bezugssystem seinsmäßig und durchaus nicht kausal, sondern providentiell hineingerät, das bildet die sogenannte Fabel; wie diese Fabel sich in verschiedenen Zeiträumen wiederholt und an weit voneinander entfernten Orten aufleuchtet – das wiederum macht die Aufhebung dessen aus, was wir gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnen. Denn die Fabel der Heilsgeschichte ist immer und überall die gleiche. Ihre Elemente heißen Sünde, Gnade und Erlösung, und wenn diese Elemente auch in jeder einzelnen menschlichen Seele andere Farben annehmen, so ist doch die Grundstruktur des Erlösungsvorgangs einfach und unveränderlich wie das Mysterium selbst.»⁹

Damit ist im Kern die Ästhetik oder Poetik des *«supranaturalistischen»* Romans *«Das unauslöschliche Siegel»* beschrieben. Das Geschehen des ersten seiner drei Teile spielt an zwei Tagen im Mai 1914 in einer Kleinstadt am Rhein unter den schlemmerhaft lebenden Honoratioren und dreht sich um den getauften Juden Lazarus Belfontaine, dem der christliche Glaube abhanden kam und der nun eine Art von Erweckungserlebnis hat. Der zweite Teil spielt im französischen Senlis, zunächst in den ersten Monaten des Ersten Weltkriegs, dann im Jahr 1917: Belfontaine, der 1914 während einer Frankreichsreise vom Kriegsausbruch überrascht und in Senlis interniert wurde, ist dort geblieben und erlebt die Geschichte einer tragisch endenden lesbischen Liebe mit. Der dritte Teil spielt im wesentlichen 1925 in Senlis, wo Belfontaine inzwischen wieder verheiratet ist, doch begibt er sich später nach Deutschland zurück, wird von den Nationalsozialisten in ein polnisches

Lager deportiert, kann fliehen und kehrt nach Kriegsende erneut nach Deutschland zurück, jetzt aber in der Nachfolge Christi als Bettler. Diese weit gespannte und zugleich fragmentierte Handlung bildet den Rahmen für Gespräche, die Probleme der Existenz und des Glaubens, der Verfehlung und Erlösung, der Kriegsgreuel und der Heilsgeschichte betreffen. Man braucht Aufmerksamkeit, um diesen Gedankengängen zu folgen, auch die Bereitschaft, sich auf Glaubens- und Geschichtsvorstellungen einzulassen, die uns heute zum Teil ferngerückt sind. Das ändert aber nichts daran, daß diese epochal repräsentativen Überlegungen in einer Brillanz entfaltet werden, die sich mit den vielgerühmten Diskursen von Thomas Manns *«Zauberberg»* (1924), Hermann Brochs *«Schlafwandlern»* (1931/32) und Robert Musils *«Mann ohne Eigenschaften»* (1930/33) messen können. Und diese Gespräche werden überwölbt von einem Symbolnetz, das ihren gemeinsamen Horizont bildet und immer wieder sichtbar wird, so zum Beispiel während des geschichtsphilosophischen Gesprächs zweier deutscher Offiziere, die im Herbst 1914, geführt von dem französischen Küster, den Kirchturm von Senlis besteigen:

«Während die Offizier ihm folgten, zischte er rasch und geläufig einige Daten herunter, die sich wie Weinjahre, rankenfingrig, um die Biegung der Treppe spannten: Baujahr und Höhe, Jahrhundert der Weihe, Zirkelmaß einer mystischen Hütte unsterblicher Steinmetzgesellen, Zelt Gottes unter den Menschen ...

Sie stiegen bis zur Chorgalerie im Innern der Kirche und gingen unter den Glasfenstern her, die ihre wolkenhaft spielenden Bänder aus Lilien und Salamandern um die zarten Rippen der Spitzbögen warfen, indem sie gewissermaßen ihr Bild aus dem lichtigen Hintergrund lösten und es dem Säulenwald zugesellten, den sie mit Tupfen aus geläutertem, himmlischen Licht belebten, mit Wappenlilien und Tiersignaturen, in welchen die Wirklichkeit sich übertroffen und gleichzeitig ausgelöscht hatte.»¹⁰

Im Bau nicht ganz so kompliziert wie das *«Unauslöschliche Siegel»*, in der erzählerischen Durchführung aber wiederum virtuos ist Langgässers letzter Roman, der 1950 unter dem Titel *«Märkische Argonautenfahrt»* erschien. In ihm finden sich an einem Sommertag des Jahres 1945 auf einer der südlichen Ausfallstraßen Berlins sieben Menschen zusammen, um eine Pilgerfahrt nach dem märkischen Nonnenkloster Anastasiendorf anzutreten. Alle tragen sie auf eine zeitgeschichtlich repräsentative Weise Schuld, so daß ihre nach und nach entfalteten Einzelgeschichten zur Geschichte der mentalen Voraussetzungen und Folgen der NS-Diktatur, ihres Krieges und ihrer Verbrechen werden. Der darin sich abzeichnende Zeitroman wird aber durch einen mariologisch-christologischen Mysterienroman überformt, der den Weg der schuldbeladenen, nach Buße und Vergebung verlangenden Pilger in ein heilsgeschichtliches Bezugssystem stellt. Die Muttergottes, «selber

ausgewählt durch den Ratschluß, der Schlange den Kopf zu zertreten, durchbrach das Gesetz ihrer Hieroglyphe: den Kreislauf der Sünde, die Folgen der Schuld und die magische Wiederkehr.»¹¹

Das Erscheinen der *«Märkischen Argonautenfahrt»* erlebte Elisabeth Langgässer nicht mehr. Am 25. Juli verstarb sie, ausgezehrt durch Krankheit, Sorgen und Arbeit, in einem Krankenhaus in Karlsruhe. Ihre Grabstätte ist auf dem Alten Friedhof in Darmstadt. Postum wurde ihr der erste Georg-Büchner-Preis verliehen; den zweiten erhielt im folgenden Jahr Gottfried Benn.

Die Bewunderung, die Elisabeth Langgässer zwischen 1946 und 1950 erfuhr, ließ bald nach. Der hohe Ton, der in ihren Büchern herrscht, wurde in der Literatur der fünfziger Jahre durch eine tendenziell alltäglich klingende Sprache abgelöst, der religiöse *«Supranaturalismus»*, der das Leben des Menschen als *«Kampf zwischen Gott und Satan»* erscheinen läßt, durch einen nüchternen Realismus, der sich auf die Darstellung des Konkurrenzkampfes unter den Menschen allein beschränkte. Ihre hymnisch sich äußernde Gläubigkeit wurde als naiv empfunden, ihre Versuche, das realgeschichtliche Unheil – zwei Weltkriege und den Holocaust – heilsgeschichtlich aufzuheben, als frivol. Hinzu kam, daß man ihren beiden letzten Romanen nach dem Erscheinen des Erinnerungsbuches von Cordelia Edvardson Züge christlichen Anti-Judaismus attestieren zu müssen glaubte. Das soll nicht alles in Abrede gestellt werden, obwohl zu jedem Punkt Präzisierendes und Relativierendes zu sagen wäre. Über all dem soll aber nicht vergessen werden, daß Elisabeth Langgässer so großartig wie niemand sonst in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts vor Augen geführt hat, auf welchem intellektuellen und zugleich artistischen Niveau religiöse, christliche, katholische Dichtung sich bewegen kann.

ANMERKUNGEN

¹ Elisabeth LANGGÄSSER, *Das Christliche der christlichen Dichtung: Vorträge und Briefe*, Olten und Freiburg, 1961, 14.

² Elisabeth LANGGÄSSER, *Gedichte*, Hamburg 1959, 35.

³ Bertolt BRECHT, *Bertolt Brechts Hauspostille*, Berlin 1927, 61f.

⁴ Gottfried BENN, *Gedichte in der Fassung der Erstdrucke*. Mit einer Einführung herausgegeben von Bruno Hillebrand, Frankfurt am Main, 1997, 309f.

⁵ LANGGÄSSER, *Das Christliche der christlichen Dichtung* (s. Anm. 1), 17.

⁶ So im Langgässer-Artikel des neuen *«Killy»-Literaturlexikons*, das in diesen Wochen erscheint wird.

⁷ Elisabeth LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel. Roman*, München, 1989, 281.

⁸ LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel* (s. Anm. 7), 283f.

⁹ LANGGÄSSER, *Das Christliche der christlichen Dichtung* (s. Anm. 1), 20f.

¹⁰ LANGGÄSSER, *Das unauslöschliche Siegel* (s. Anm. 7), 311.

¹¹ Elisabeth LANGGÄSSER, *Märkische Argonautenfahrt. Roman*, Frankfurt am Main, Berlin und Wien 1981, 88.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

DER BESUCH DES ORIGENES

Eine theologische Erzählung

Eines Abends war in unserem Kreis ein ungerufener Gast erschienen, dem Aussehen nach ein Ägypter oder Grieche. Er hatte uns zunächst griechisch angesprochen, Origenes sei sein Name. Da ihm niemand von uns in seiner Sprache erwiderte, sagte er, nun, er könne sich auch mit uns auf deutsch unterhalten, zumal manche seiner Schriften, die er vor bald zweitausend Jahren geschrieben habe, ins Deutsche übersetzt worden seien. Wir waren nicht wenig verblüfft, dass da jemand vor zweitausend Jahren gelebt haben will und sich ohne weiteres zu uns setzt. Indessen hatte der ungerufene Gast nichts Verstöres an sich. Er benahm sich wie einer von uns und trug einen englischen Anzug und einen bunt gestreiften Schlips.

- Was führt Sie zu uns? fragte ich ihn.

- Kreise wie der Ihre ziehen mich an, erwiderte er, und ich erlaube mir, den einen oder anderen dann und wann aufzusuchen. Es scheint ja ihrer nicht mehr viele zu geben. Es herrscht, wie man mir sagt, zur Zeit eher ein schwaches Denken. Man erinnert sich zum Beispiel kaum mehr an die lebendigen Wirkungen jenes Gottmenschen, von dem meine Schriften handeln. Übrigens, darf ich Sie mit einem philosophischen Gruß begrüßen, der Ihnen bekannt sein wird: «Lasst euch Zeit! meine Herren»?

- Sie kennen Wittgenstein? rief Patrick aus.

- Wie sollte ich ihn nicht kennen? entgegnete Origenes. Der sonderbare Gruß steht, soweit ich mich erinnere, in seinen «Vermischten Bemerkungen».

- Aber bitte, mein Herr, warf Andràs ein. Sie bringen die Zeitverhältnisse etwas durcheinander. Wie wollen Sie sich an einen Philosophen erinnern, der in der Mitte des letzten Jahrhunderts gestorben ist, und Sie, wie man weiß, sind vor zweitausend Jahren geboren?

- Das ist nur für diejenigen unwahrscheinlich, die nichts wissen vom großen Gedächtnis des Alls. Darin ist alles Gedachte und Gesprochene immerzu Gegenwart und am Leben.

HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker; verfasste Dramen, Romane, Gedichte und Essays. Einen wichtigen Bestandteil seines Werks bilden zahlreiche Übersetzungen sowohl klassischer als auch moderner Stücke, vorwiegend aus dem Französischen.

Diese Behauptung verblüffte uns noch mehr als seine unerwartete Anwesenheit. Da wollte Patrick wissen, woher er denn solche sonderbaren Vorstellungen beziehe. Herr Origenes erwiderte, ihm sei dieses Phänomen seit langem bekannt. Es handle sich übrigens keineswegs um eine bloße Vorstellung, vielmehr um eine wirkliche Erfahrung. Woher sollte er denn Wittgensteins Gruß kennen, wenn nicht aus diesem universalen Gedächtnis? Das Seltsame sei, je mehr er sich zeitlich von seiner eigenen Zeit entferne, umso mehr erlebe er. Die Zeit sei wirklich ins Unendliche teilbar, wie ein gewisser Schopenhauer sage, und nicht nur teilbar, sondern nach dem Tod im Unendlichen fortdauernd, nun eben ewig.

Andràs meinte, dann freue er sich auf die Zeit nach dem Tod. Da könne man offenbar von diesem Allgedächtnis leben und es nach Lust und Freude durchwandern. Patrick hingegen hatte für diese Idee nicht viel, um nicht zu sagen, gar nichts übrig.

Von Idee könne nicht die Rede sein, versetzte Origenes, es handle sich tatsächlich um eine Erfahrung. Da bekam er von Patrick zu hören, manchmal seien auch Erfahrungen bloße Ideen oder Einbildungen.

- Dann ist es für Sie eben Einbildung. erwiderte Origenes recht gleichmütig.

Da sagte ich, mich als Gedichteschreiber fasziniere das Phänomen, das Herr Origenes eben beschrieben habe. Ja doch, sagte ich, von Patricks zweifelndem Blick gereizt:

- Warum sollten Gedanken und Worte nicht im All ihre Frequenzen haben?

- Verzeih, das ist wissenschaftlicher Unsinn, versetzte Patrick. Frequenzen sind Schwingungen und noch keine Wörter.

- Warum aber sollten wir diese Schwingungen nach unserem Tod nicht in Sprache übertragen können?

- Wie stellst du dir das denn vor?

- Wenn wir schon hier unten Botschaften decodieren können, warum nicht auch drüben, antwortete ich, nun ganz von dieser Möglichkeit begeistert. Dann bat ich unseren Gast, mit uns ein Glas von meinem sizilianischen Wein zu trinken und von dem guten Roggenbrot und den schwarzen Oliven zu essen.

- Ihre Gastfreundschaft ehrt mich, sagte Herr Origenes.

Übrigens, fügte Andràs bei, ihm sei der Name Origenes bekannt. Erst vor kurzem habe er in seinem Kommentar zum «Evangelium nach Johannes» gelesen, wenn auch nur flüchtig. Das Buch sei zufällig auf diesem Tisch hier aufgeschlagen gewesen. Man häufe heute im Gedächtnis allerlei Bildungswissen an, nur lese man selten die Quellen. Aus diesem Ungefährwissen würden ursprüngliche Aussagen von früher mit der Zeit umgedeutet und oft auch entstellt überliefert.

Heute verflache das Wissen ohnehin, man lerne nurmehr aus dritter und vierter Hand, fügte Patrick bei. Der herrschende Wissensspeicher sei das Internet, von dort könne man alles, was man wissen wolle, augenblicklich beziehen. Vielleicht sind auch Ihre Schriften längst gespeichert.

- Gespeichert schon, aber wer ruft sie ab? meinte Herr Origenes. Ich bin über die Technologien von heute kaum unterrichtet. Aber die herrschenden Ansichten und Glaubensüberzeugungen meine ich zu kennen, auch wenn ich ein Unzeitgemäßer bin. Man sagt ja, das Unzeitgemäße sei oft seiner Zeit voraus. Sie hören, Freunde, ich bin schon mitten in meinem Redefluss, den meine Schüler so gefürchtet haben. Manche hatten Mühe, was ich vortrug, nachzuschreiben. Dann trugen wir miteinander lange Dispute aus. Aus denen sind viele meiner Bücher hervorgegangen. Es gab Tage, da habe ich zwei Schreiber von morgens bis abends beschäftigt. Der eine nahm die gesprochenen Entwürfe auf, der andere stellte Reinschriften her. Sie müssen wissen, ich bin ein mündlicher Mensch.

Und er nahm einen Schluck Wein. Unter uns kam es zu einer verlegenen Stille. Wir waren wie immer zusammengekommen, um Fragen nachzugehen, die einer von uns den anderen vorlegt und zu denen sich dann alle äußern. Der hereingeschneite Gast aber schien uns die Zunge zu hemmen. Sogleich brach er unser Schweigen wieder und sagte, seine Neugierde sei groß, er möchte gerne erfahren, wie man heute über das bleibende Geheimnis des Gottes denke, um den alles kreise, was er geschrieben habe.

Da meinte Patrick, Gott sei längst für tot erklärt worden. In der kollektiven Einbildungskraft spiele er kaum mehr eine Rolle. Die Masse habe den Glauben längst verloren und sich neuen Abarten des Aberglaubens zugewandt. Es herrsche ein pseudoreligiöses Tohuwabohu wie nie zuvor.

- Dass es aber ein unzugängliches Licht gibt, werden Sie nicht leugnen, gleichviel, welchen Namen Sie ihm geben, sagte Origenes.

- Von einem unzugänglichen Lichtspektrum weiß auch die Physik, erklärte Andràs. Was wir mit unserem Auge an Licht wahrnehmen, ist eine einzige Oktave des ganzen Spektrums. Physikalisch aber können wir achtzig Oktaven messen, die wir nicht sehen. Wir wissen aber, dass das Lichtspektrum grenzenlos ist.

Das habe er letzthin in München gehört, warf Origenes ein. Er sei dort zu Besuch bei dem Physiker Hans-Peter Dürr gewesen. Dürr finde übrigens auch, die Wissenschaft spreche in Parabeln.

Da sagte ich, am Ende sei alle Sprache parabolisch. Und ich erwähnte Goethes «Farbenlehre», die man ja eher für dichterisch denn für wissenschaftlich halte. Ich sei aber der Ansicht, dass ein Satz wie «Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken», vergleichsweise genauso bedenkenswert sei, wie das, was Andràs eben vom Lichtspektrum gesagt habe.

- Durchaus, fand unser Gast. Auch die Augen des Glaubens verdanken sich dem unzugänglichen Licht, von dem ich gesprochen habe.

Nach diesem Ausspruch des Origenes wusste keiner von uns den Faden fortzuspinnen. Was wollte er denn mit seinem unzugänglichen Licht nur sagen?

Ich knüpfte wieder bei Goethe an, nach ihm werde Gleiches nur mit Gleichem erkannt.

- Nach jenem Satz vom Auge, das sein Dasein dem Licht verdanke, spricht er von einem alten Mystiker, dessen Worte er dann dichterisch so ausdrückt:

*Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt uns Göttliches entzücken?*

- Der Gedanke des alten Mystikers, den euer Goethe erwähnt, stammt von Plotin, sagte daraufhin Origenes. Ich bin dem jungen Plotin damals in Alexandria begegnet, er war noch kaum zwanzig Jahre alt. Wir haben uns über einen «Gott, der alles in allem» ist, Abende lang unterhalten.

- Ein Gott, der alles in allem ist? fragte Patrick mit einem zweiflerischen Beiklang.

- Ich weiß schon, für Sie ist das Wort «Gott» inhaltsleer.

- Um es linguistisch zu sagen, kein Bedeutungsträger mehr, fügte Patrick bei.

- Dass es aber das Unerklärliche gibt, werden Sie nicht leugnen.

- Gewiss nicht. Es gibt einen Haufen Dinge, die einstweilen noch nicht erklärbar sind. Das Unerklärbare einfachhin Gott zu nennen widerstrebt mir.

Da erwiderte Origenes: Erklärbar mag mit der Zeit noch manches werden. Das Unerklärliche aber ist etwas Anderes und jenseits von allem.

Wieder trat eine nachdenkliche Stille ein. Dann fragte Patrick unsern Gast:

- Sie kennen vermutlich den Satz: «Am Anfang war das Wort»?

- Und das fragst du einen Theologen wie Origenes? warf Andràs ein.

- Habt ihr das große Plakat am Haus gegenüber gesehen? Ein himmelblauer Horizont und darin, was stand darin zu lesen, in Großbuchstaben? «Am Anfang war das Wort».

- Ja, ich war hochbeglückt, als ich das las, meinte Origenes.

- Beglückt, sagen Sie?

- Da sehen Sie, wie unzerstörbar Worte der Evangelien sind.

- Haben Sie den kleingedruckten Text am untern Rand des Plakates auch gelesen?

- Nein. Nur diesen einen Vers, mit dem ich mich ein Leben lang beschäftigt habe.

- Im Kleingedruckten aber sitzt die Katze im Sack. Da heißt es nämlich: «Sprachinstitut Lingua. Sprachkurse für Englisch, Deutsch, Arabisch.» Ein so genanntes Wort Gottes als Headline für das Marketing von Sprachkursen? Herr Origenes, was sagen Sie jetzt?

- Ich? Ich lese den Vers «Am Anfang war das Wort» im Geist, in dem er geschrieben worden ist. Und dieser Geist macht das Wort lebendig.

Wir schwiegen, weil wir nicht verstanden, was er mit dem Geist, der ein Wort lebendig macht, meinte. Dann sagte ich:

- Sie meinen also, es komme auf den Geist an, in dem ich etwas lese?

- Auf den Geist, der im Wort Gottes i s t, erwiderte Origenes.

- Das glauben wir Ihnen gerne, sagte daraufhin Patrick. Dass aber ein Satz wie «Am Anfang war das Wort» zum Werbespot wird, besagt doch alles. Die sakrale Sprache ist beschädigt, und zwar tödlich. «Transsubstantiation» zum Beispiel, ein eucharistischer Begriff, die Wandlung beschreibend, wird heute in Zeitungen benutzt für bloße «Veränderung gewisser Verhältnisse». Der Sport ist seit Hitlers Zeiten längst eine säkulare Massenliturgie. Auf Fußballplätzen werden «Hochämter» gefeiert. Ein Tennischampion wird zum «Unsterblichen» erklärt, Skirenner zum «Ski-Gott» und «Loipe-Gott». Das ganze Firmament der sakralen Hochsprache ist eingebrochen, die Trümmer davon finden sich im Medienmüll von heute. Und wissen Sie, wann das bewusste Spiel begann? Mit einem Urknall besonderer Art. In Los Alamos, in den frühen vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als die Atomforscher ihren ersten Bombentest vorbereitet haben, taufte sie ihn TRINITY, Dreifaltigkeit. Robert Jungk schrieb damals in «Heller als tausend Sonnen», seinem berühmten Buch über das Schicksal der Atomforscher: «Weshalb man die Blasphemie beging, gerade in diesem Zusammenhang den Namen der Dreifaltigkeit zu wählen, ist bis heute nicht bekannt.» Aber man hat es getan, fuhr Patrick fort. Die blasphemische Namensgebung war in meinen Augen der Urknall einer progressiven Zerstörung der Sakralsprache. Unser Gastgeber, der dort schweigend auf seinem Stuhl sitzt, hat dieses in einem Gedicht registriert und erinnert sich offenbar nicht mehr.

- O doch!

- Warum hast du dein Gedicht nicht gleich vorgelesen?

Und ich ging und holte mein Gedichtbuch «Sequenzen» aus dem Büchergestell und las mein Gedicht «Trinity».

«Trinity

Vokabel von früher
und geheimnissschwer
vor wenigen Jahren noch
wenn auch von vielen vergessen
oder vergraben
in frommen Archiven

Damals noch

See und Spiegel

mönchisch umhegt
 in den Gärten
 des herbegerufenen Geistes
 der dann kam
 in brennenden Zungen
 und der Sohn
 hinauffuhr zum Vater

Dann aber
 in unseren Augenblicken
 ist alles Geheimnis
 vernichtet
 und eingegangen
 in grüne Lavabrocken
 rings um Hiroshima

Dort bleibt es
 jetzt eingesteint
 für lange
 wird eines Tages vielleicht
 archäologisch beklopft
 und aufgeschlagen

Und man findet
 Petrefakten
 zungenlos und ohne Mund.»

- Da haben wir es, meinte Patrick spöttisch, die Trinität dereinst als archäologischer Fund.

- Immerhin das noch, sagte Origenes und schwieg.

- Ihr Glaube hat heute keine Sprache mehr, sagte Andràs. Da ist es, was wir im Geheimen wissen und uns nur selten eingestehen.

- Auch eine beschädigte Sprache, hat noch immer Fragmente des Ursprünglichen, fand ich.

- Das hoffe ich doch, sagte Origenes.

- Aber die Geheimnisse sind begraben, versetzte Andràs.

- Wie wollen Sie wissen, dass das Begrabene nicht fortwirkt und eines Tages wieder aufersteht? sagte unser Gast.

Er möchte das Ganze im Licht eines aufgeklärteren Glaubens sehen, erwiderte daraufhin Patrick. Er sehe in der Trinität eine theologische Formel. Als das brauche sie am Ende auch kein Petrefakt zu werden, wie es unser Gastgeber in seinem Gedicht beinahe verzweifelt hoffnungslos vor Augen führe. Eine theologische Formel wie es physikalische Formeln gebe. Wissen

wir denn, was das Licht ist? Wir haben Formeln und Beschreibungen, Wörter wie Lichtquant, aber was Licht ist, wissen wir bis heute nicht, trotz Einstein und Planck. Die Trinität, für mich bleibt sie eine theologische Formel.

Da widersprach Origenes: Die Trinität ist keine Formel, sondern ein Mysterium.

- Warum nicht beides, für den einen eine theologische Formel, für den andern ein Mysterium? fragte ich. Denn die Formel deutet trotz allem auf das Mysterium hin. So wenig wie die Physik im Letzten das Licht begreift, weiß die Theologie, was Gott ist.

Daraufhin sagte Origenes: Alle Wissenschaft hat hier ein Ende, gewiss. In ein Mysterium kann ich mich nur versenken, wortlos.

- Dann hört auch das Reden auf, entgegnete ich.

- So ist es.

- Sie aber haben ganze Bücher voll geredet, meinte Andràs.

- Das ist doch das wunderbare Paradox, Freunde, rief Origenes aus. Wir bekennen einen Gott, der Sprache hat. Und doch wohnt er im Unsagbaren: Am Anfang war in der Tat das Wort. Aus der Betrachtung dieses Ereignisses schreibe ich, aber im Wissen dass alles, was ich rede und schreibe, Stückwerk ist. Und immer wieder stehe ich an dem Ungrund, wo das Unsagbare beginnt. Und doch, selbst um das zu sagen brauche ich Wörter, hinfallige Wörter, archäologische Wörter. Am Ende werden die archäologischen Wörter für eure Zeit die lebendigsten. Denn sie kommen aus jenem Allgedächtnis, von dem wir am Anfang sprachen. Von dorthier weiß ich, Gott ist Geist und sein Wort nur geistig zu lesen, nicht dem Buchstaben nach. Dem Buchstaben nach mag ein Wort wie «Trinity» ein Petrefaktum und nicht ein Mysterium sein. Der Buchstabe stirbt, das Wort nicht. Der Geist belebt es wieder, und das zu jeder Zeit und immer neu.

- Von welchem Wort reden Sie jetzt? fragte Andràs.

- Von dem, das am Anfang war.

Was mich in diesem Augenblick traf, kann ich nicht sagen. Ich wusste auf einmal, gegen dieses Wort kommt nichts an. Es schützt auch meine Sprache.

- Trinken wir auf Origenes! rief ich aus. Und wir stießen mit unserem Gast an, der wie gerufen zu uns gekommen war.

ERICH KOCK · KÖLN

«SCHREIBEN IST MEIN BLUT»

Versuch über Julian Green

*Julian Green*¹ – ein grandioser Augenöffner. Denn er öffnet uns die Augen für die Konstitution des Menschen, und seine Bücher spiegeln (nach streng literarischen Kriterien) das menschliche Drama von Sündenfall und Erlösung. Auch deshalb wirkt Green auf seinen Leser wie einer der letzten Theologen. In diesem Sinne ist er ein Poet und Prophet in einem. Seine Tagebücher werden, (falls es da noch Bücher geben wird) noch in Jahrhunderten gelesen werden. Nicht wenige seiner Romane zeugen von Not und Notwendigkeit des Schreibens; und zu seinem Oeuvre gehören immerhin siebzehn Romane, fünf Novellen, sechs autobiografische Bände, fünf Dramen und siebzehn Tagebücher.

Der Romancier Green wagt sich auf ein Terrain, das die meisten Autoren dieser Zeit aus mancherlei Gründen meiden: in das Herz des Sünders und damit in den Abgrund seiner Ängste, Triebe und Begierden. Er tut es mit einer erzählerischen Gewalt, die staunen macht. Oft sind seine «Helden» Einsame, nach Liebe dürstende Einzelgänger – ob Männer oder Frauen, Wesen der Verzweiflung, der Introspektion, des Hasses und Selbsthasses, der Irrtümer und Verstrickungen. Ich behaupte: niemand unter den zeitgenössischen Autoren hat sich mit ähnlichen Mut und vergleichbarer Konsequenz in genau dies «verminten» Gelände gewagt. Niemand hat es mit einer derartigen Einsicht, Sprachgewalt und visionären Kraft beschrieben – ein «Protokoll» von Träumen, Albträumen, Gesichtern, analytischem Intellekt und völliger Identifikation mit seinen Geschöpfen, Gestalten und Verkörperungen des eigenen Ich. «Alle meine Figuren bin ich.» (Julian Green) – «Schreiben ist lebenswichtig. Schreiben ist mein Blut.» (Tagebücher, 16. Juni 1998)

Um ein Beispiel zu nennen: Joseph D. erliegt in Greens Roman «Moiras» dem Kampf um seine Natur. Voller Begierden, kämpft und erliegt er, denn

ERICH KOCK. geb. 1925 in Münster, Schriftsteller und Publizist, Autor zahlreicher Sachbücher, Biographien, Kurzgeschichten, Dokumentationen und Portraits in Film und Fernsehen. Nach dem Abitur in der Kriegsgefangenschaft in Chartres Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Germanistik. Von 1961-68 persönlicher Sekretär von Heinrich Böll. Mitglied des Redaktionsbeirates dieser Zeitschrift.

der Autor Julian Green umgeht sowenig das Thema von der Naturgewalt der Sexualität wie des Menschenhasses und der Bosheit. Joseph D.'s «Kampf um Reinheit» zum Beispiel ist der Ausdruck der Ohnmacht des Protagonisten, aber auch der Gewalt des Bösen.

Julian Green – Ein Protokollant seiner Gesichte und seiner Menschenkenntnis

An dem Tag, an dem dieser Autor seine «Feder» beiseitegelegt hat, ist das Werk eines Riesen der Literatur beendet worden, der nur schreibend leben konnte – ein unerbittlicher Protokollant seiner Gesichte, seiner Menschenkenntnis, seiner Gefühle, Gedanken, Taten, Sünden und Unterlassungen, seines verlorenen und immer wieder gefundenen, geschenkten Glaubens. Ein Verstorbener, der noch immer lebendig ist, ein Geist von unvergleichlicher Größe und ein Gläubiger unter lauter Halbgläubigen.

Green'sche Sätze sind keine sogenannten Treffsicherheiten. Hier begegnen wir einer unruhigen, geradezu besessenen Suche nach den Stadien des Unbewussten, der Kindheit; es handelt sich um eine Begegnung mit dem entgeisternden Ernst von Eindrücken und nur geahnten Bedeutungen, die in die Kindheit des Autors zurückgreifen. Hier sucht einer zu seinem eigenen Ursprung vorzudringen, nämlich an Bilder, Vorstellungen, Traurigkeiten, Freuden und Gewissheiten heranzukommen, die bereits der Fünf- und Sechsjährige empfangen hat. Es geht dabei um eine Urschuld und Unschuld, ja, um eine Art Uroffenbarung – um Erlösung vor allem Bewusstsein, aber auch um die Realität des Bösen und die Existenz des Teufels, also um ein «archaisches» Fühlen und Wissen. Noch der Erwachsene Green stößt sich den Kopf blutig an dem von ihm gefundene Worten und Sätzen, und so klar sie auch am Ende dastehen, so verborgen bleibt dem, der sie geschrieben hat, wie sie zustande gekommen sind und das, was sie umschließen. Viele Sätze wirken wie von einer anderen Hand diktiert. Sie entstehen gewissermaßen unter seinen Augen. Mit einem Wort: Bei Julian Green handelt es sich um einen erzählenden Metaphysiker.

Vielleicht ist das Wichtigste an einem Buch, festzustellen, was es in und an uns bewirkt, in welchen Zustand es uns versetzt oder erhält: ob es uns sänftigt oder erregt, ob es uns fördert oder hemmt, ob es unser Partner oder unser Feind wird, und ob wir uns in ihm zuhause fühlen können und ob wir uns von ihm verstanden fühlen oder es uns besser verstehen lehrt, was uns bis dahin fremd blieb. Eines ist unzweifelhaft: sein Leser kann dem Autor Green nicht ausweichen.

Der Blick des Menschen und Autors Green auf Menschen und Dinge ist dem inneren Sehen eines empfänglichen, seismografisch fühlenden, visionären, klugen (und gewitzten) Mannes verdankt, dessen Vorstellungskraft und Menschenkenntnis auf jeder Seite spürbar wird. Green macht

seinem Leser klar, dass wir alle mit einem Unbekannten zusammenleben, der wir selber sind. Das will besagen: wir sind uns selber gegenüber «der Andere»: und wir leben mit einem Anderen zusammen. Aus dieser Tatsache ergibt sich auch das Maß unserer Widersprüche.

Träumer und Realist, Prophet und Analytiker, Mystiker und Poet

Der Mensch und Autor Julian Green ist also eine erstaunliche Mischung von Träumer und Realist, Prophet und Analytiker, Mystiker und Poet, Zweifler und Gläubiger, Sünder und Bekenner, Puritaner und Sinnlichkeitsgetriebener, ein Anbeter und Leugner, und wie es scheint, erst am Ende seines Lebens ein Erlöster, ein Christ, ein Katholik *sans phrase*.

Julian Green – auch dies: Ekstatiker, Enthusiast, Begeisterter; eine Seele, die verehren will und zur Verehrung auffordert. Eine Seele, die die Schönheit des Leibes suchte und die zugleich auf dramatische Weise aus ihren Träumen gerissen wurde – ein *enfant terrible*, das den Kampf zwischen Begierde, Sinnlichkeit und Gut-sein-wollen, den Kampf zwischen Zärtlichkeit und Grausamkeit mit unerbittlicher Härte gegen sich selbst geführt hat; Julian Green: ein Gottsuchender und zugleich eine in den Leib verstrickte Person, ein Kind, ein Mann, ein Greis, alles in einem. Ein platonischer Puritaner und zugleich ein von sexuellen Begierden Geschüttelter, dessen katholisches und protestantisches Erbe lange Lebensperioden hindurch miteinander stritten.

Die Tagebücher oder der geschenkte Augenblick

Julian Green hat fast siebzig Jahre lang Tagebuch geschrieben; das betrifft den Zeitraum von 1925 bis 1998. Wer ein Tagebuch führt, lässt die Zeit nicht einfach verstreichen noch füllt er sie mit Plänen und Handlungen, die ihren Sinn in sich selber haben. Ihm gelten die Stunden und die Minuten als das Geschenk einer geheimnisträchtigen Frucht, die er pflücken muss. Ihn drängt eine Sorge, er könne diese Frucht versäumen, den Kern des geschenkten Augenblicks verpassen – und mithin eine Köstlichkeit, einen Wert, eine Bedeutung und am Ende eine Botschaft verfehlen, die gerade ihn betrifft.

Julian Green ist dieser Pflicht, festzuhalten, was die Stunde an Eindrücken, Gesichtern, Einschätzungen, aber auch Worten und Empfindungen dem Zeitgenossen zuträgt, (also runde siebzig Lebensjahre lang) nachgekommen. Immerhin gab es einige Unterbrechungen, die auch mit den Zweifeln am Sinn dieser strengen Praxis zusammenhingen. Und auch der Tagebuchschreiber Julian Green hat diese Zweifel, diese Einsprüche gegen sich selber in seine Veröffentlichungen aufgenommen. Auch sie folgen strengen literarischen Kriterien. Denn für Julian Green ist Schreiben nicht nur seine Natur, sondern auch seine Lebensform. Immer geht es ihm darum, sein

Fühlen in eine Form zu bringen und dem Fluss seiner eigenen Entwicklung adäquaten Ausdruck zu verleihen.

Julian Green oder das schreibende Gewissen

Green hat bis in sein letztes Lebensjahr hinein (1998) geschrieben. Das gilt auch für die Zeit seiner Immigration in die Vereinigten Staaten von 1940 bis 1945 – Jahre auch der bitteren Entbehrung der geliebten Heimat des im Jahr 1900 in Paris geborenen Autors, der den größten Teil seiner Werke in französischer Sprache veröffentlicht hat. Siebzehn Bände seiner Tagebücher sind erschienen, davon die meisten in viele Seiten umfassenden deutschen Übersetzungen. Nicht wenige Namen bedeutender Übersetzerinnen und Übersetzer sind mit seinen erzählenden und autobiografischen Werken verbunden. Im Jahr 1929 begann Julian Green seine bis zu diesem Zeitpunkt gediehenen täglichen Aufzeichnungen zu veröffentlichen. Etwa vier Jahre vorher hatte er mit der täglichen Niederschrift seiner Beobachtungen, Gedanken, Reflektionen, Widerfahrnisse, Begegnungen, Gespräche und Lektüren begonnen. Nur zeitweise unterbrach er diese förmlich zur Tagespflicht gewordenen Notate. Manche Aufzeichnungen vernichtete er, übergab sie dem Feuer. Eine Zeit lang hörte Green damit auf, überhaupt ein Tagebuch zu führen, um diese Übung nicht lange danach wiederaufzunehmen. Schon bald betrieb er die Abschrift und Reinschrift seiner Tagebücher mit einer ähnlichen Strenge, wie sie der Schriftsteller auch auf seine Erzählungen und Romane verwendete. Natürlich hat er die Gewohnheit, ein solches Tagebuch zu führen, niemals mit der Absicht einer Veröffentlichung betrieben. Man darf sagen, sein schriftstellerisches Gewissen zwang ihren Urheber – ohne den Charakter der Tagesnotizen aufzuheben, auch auf diesem «Feld» literarische Maßstäbe anzulegen. Die parallele Entstehung von Romanen und Tagebuchaufzeichnungen blieb für den Autor Green kennzeichnend, selbst wenn er (nach eigener Aussage) in seinen Romanen und Erzählungen manches «versteckt hat», was er in seinen Tagebüchern aus Rücksicht und Diskretion nicht beim Namen nennen konnte oder wollte.

Über die Entstehung seiner Romane schreibt Green einmal: «Heute mein Buch zum sechsten Mal von vorn begonnen.» Und: «Nach vier Monaten halte ich wieder auf Seite zwei.» Der Autor schreibt einmal, seine Romane und Dramen seien «mit der leichten Hand eines Steinklopfers geschrieben», also auch Hervorbringungen angestrenzter Arbeit (die man ihnen nicht mehr ansieht). Dagegen seien die Tagebücher mehr «mit flüchtiger Feder» geschrieben ohne eine andere Sorge als diejenige, klar zu sagen, was er in seinem Gesichtsfeld (dem inneren und äußeren) und in seiner Tagesumwelt vorfinde.

Die Tagebücher begnügen sich freilich nicht mit der äußeren Abschilderung der Tagesbegebenheiten, etwa von politischen und gesellschaft-

lichen Vorgängen; sie sind also alles andere als lediglich politische Journale, Reaktionen auf Tagesereignisse, auf Gelesenes oder Gehörtes; sie stellen auch nicht die bloße Niederschrift von mehr oder weniger privaten Begegnungen dar. Wichtiges oder was vielleicht für wichtig gehalten wird, schleicht mitunter wie von selber in die Zeilen ein. Es kommt heimlich und ungerufen, sozusagen gegen den Willen und die Aufmerksamkeit des Autors, der vielleicht gerade seine ganze Wahrnehmungskraft auf etwas anderes richtete. Freilich haben die Niederschriften mit dem Absoluten zutun, wenn man so will, mit der Handschrift Gottes in der Menschenseele. Und am Ende ist das, was der Autor niederschreibt, der unbewusste Entwurf dessen, was er erst später zu leben haben wird – also eine Art Prophetie kommender Pflichten. Spürsinn und Ahnungskraft des Schreibers springen ins Auge, und der wechselnde Tag stellt ein Konzentrat des Lebens dar. Der Tag ist für Green ein Leben im Kleinen, und seine begrenzte Zeitstrecke führt auf ein Ende zu, also auf jene biblische Nacht, «in der niemand mehr wirken kann». So steckt im Tag auch ein moralisches Gebot, das wir in den Lehren und Praktiken der überlieferten Aszese wiederfinden – jenes «Carpe diem», das nicht auf die Heranbildung von Hedonisten und Genießern zielt, sondern auf Menschen, die ihren Tag verantworten, wie nahe Pflicht und Neigung auch immer beieinander liegen mögen. Das erinnert unsereinen an den Satz Friedrich Hölderlins aus den «Antiken Strophen»: «Wie eng begrenzt ist unsere Tageszeit. Wir sehn und staunen, und schon Abend ist's.» Siebzig Jahre lang Tagebuch schreiben – eine lange Zeitstrecke der Aufmerksamkeit und Mühe, das Aroma und den Gehalt des Augenblicks zu markieren, das spezifische Gewicht der Sekunden, Mühe und Anstrengung, was stetig fließt und in die Vergangenheit zurückstürzt, zu bewahren. In diesen Tagebüchern kommt freilich auch das Jahrhundert zur Sprache – die Epoche der Wasserstoff- und Neutronenbombe, der Diktaturen, der Verschleppungen und Immigrationen, der Eroberung des Mondes, der Völkermorde, der Medien, des Computers und des Automobilismus.

Greens Tagebücher huldigen im übrigen dem Zeitgeist nicht: den Vorstellungen der Fortschrittschristen, der Veränderungsfanatiker, der Gewaltgläubigen und Wissenschaftsanbeter, die der Meinung sind, dass der Mensch im Grunde gut sei und das er sich mit etwas Psychotechnik, Selbstdisziplin und richtig ausgeklügelter Pädagogik zu einem nützlichen Glied der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln pflege. Was hindert den Menschen daran, nicht zum Opfer seiner schlimmsten Begierden (auch seiner Mordlust) zu werden? Psychologen pflegen zu sagen: seine Angst vor Strafen, gesellschaftlichen Sanktionen oder seine Erziehung. Green sagt: die GNADE.

Green zielt also unaufhörlich ins Zentrum – dorthin, wo die Selbstverstecke des Menschen angesiedelt sind. An dieser Stelle wird der Mensch wieder zum Einzelnen und bleibt nicht der Herr «man». Vielmehr ist er das

mit der Verantwortung für sein Handeln beladene Ich. An dieser Stelle ist der Zeitgenosse nicht mehr bloß der Konsument fremder Meinungen, der Wähler, Zeitungsleser, Fernseher und Warenhersteller, der Verkehrsteilnehmer und Ferienmacher – mit einem Wort der Herr oder die Frau Jedermann. Green hat also Tag für Tag seinem Jahrhundert ins Auge geschaut – seiner Gewaltanbetung, seinem von wechselnden Meinungen bestimmten Handeln, seinem alles verstehenden Kompromisslertum, seinem Aufstand gegen Sitte, Anstand, Scham und religiöse Überlieferung, seinem bis zur Idolatrie gehenden Wissenschaftsglauben, seinen realitätsverdrängenden Ideologien, seiner Verführung zur Macht und seiner schauerlichen Menschenverachtung. In den Tagebüchern der Jahre 1932 oder 1934 nimmt Green die politische Entwicklung Deutschlands geradezu seherisch vorweg und schafft ein Porträt jenes gefräßigen Ego, des sich selber anbetenden «Führers», das seine Rolle als Massenverführer unmissverständlich ausdrückt. Die Tagebücher stellen freilich auch Protokolle jener Momente des Glücks dar, die uns Menschen und Natur bescheren können. Und sie beschwören den Zauber der sichtbaren Dinge ebenso wie die Essenz einer Begegnung mit dem Schönen in der bildenden Kunst und Musik. Ein erstaunliches Erinnerungsvermögen kommt Green dabei zu Hilfe.

Teilstrecken einer langen inneren Reise

Nicht nur die selbstbiografischen Schriften legen die Wurzeln einer von tiefen religiösen Antrieben und Erschütterungen gezeichneten Natur offen – eine Mitgift, die für das gesamte Leben und Schreiben Greens kennzeichnend bleibt. Genau diese Berührung ist es freilich auch, die den Autor davor bewahrt hat, «Erbaulichkeiten» zu produzieren. Deshalb verstand Green es wohl auch, sein Schreiben und seine der Konversion zum katholischen Glauben verdankte Konfession auseinanderzuhalten. Deshalb stand das Werk nie im Dienst einer wie auch immer religiös gearteten «Propaganda». Doch es ist gewiss nicht übertrieben, festzustellen: dieser Autor, der an seine schriftstellerische Arbeit derart strenge Maßstäbe anlegt, hat nicht die Literatur zum Ziel – der Antrieb zum Schreiben stammt sichtlich aus einer tieferen Schicht. Es ist die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das erlöst werden muss und dem das Ewige Leben zugedacht ist. Die erste an seine Mutter gerichtete Frage des Fünfjährigen lautete: «Am I safed?» (Bin ich erlöst?)

Dieser ins Sichtbare verliebte und zugleich das Unsichtbare suchende Geist, dieser von Widersprüchen zwischen Angst und Glück, Grauen und Bejahungskraft bestimmte Autor hat stets im Sinn, was das Wort «Ewigkeit» umschließt. Am 28. Juli 1938 schreibt Green: «Der Ewige, das ist der schönste Name, den man Gott gegeben hat.» Und: «Nur der Ewige ist.» Am

3. August 1955 heißt es: «Nichts ist auf der Erde von Interesse als die Entdeckung Gottes in uns.» Und wieder ein anderes Mal verlautet es: «Der uns beim Schreiben die Hand führt, ist mehr als tausend Jahre alt.» Romane sind also für Green die Teilstrecken einer langen inneren Reise. Die Begründung dafür findet sich in dem Satz: «Alles, was ich schreibe, leitet sich von meiner Kindheit her.» Das Kind ist sozusagen der «Vater des Mannes». Denn das Kind, das jeder Mann zu seinem Vater hat, ist die eigene Seele.

Seine Gestalten leben

Greens Gestalten sind Wesen, die sich in einer autonomen Weise bewegen. Sie wirken nicht erdacht, nicht konstruiert, oder wie nach gewissen kompositorischen Gesetzen sich bewegende Konstrukte. Es sind selbständige Gestalten, deren Wollen und Treiben der Autor «zusieht». Er sieht sie handeln, dem Gesetz ihrer Leidenschaften, Triebe, Absichten und Geschicke gehorchend und er schaut ihnen nicht nur auf die Finger oder in die Augen, er blickt geradewegs in ihre Seelen. Das ist eine Art des Schreibens, wie wir sie wohl nur bei den Giganten der Literatur beobachten können.

Alles, was Green erzählt, ist also das Resultat eines inneren Sehens. Seine Gestalten verkörpern dieses Sehen, und sie bewegen sich gewissermaßen auf der inneren Bühne dieses Autors: Green sieht ihnen zu. Zugleich könnte er sich von ihnen nicht lösen. Denn alle sind auch er selbst, und ihre Zwänge, ihre Charaktere, ihre Vorstellungen und Handlungen, ihr Wähnen und ihr Wahn sind auch die seinen. Auch die von Green mit plastischer Genauigkeit geschilderten Lebensgehäuse (Wohnungen, Zimmer, Fluren, Treppen, Fenster, Türen, Möbel und Bilder an den Wänden, Straßen und Plätze) lassen sich von den handelnden Personen nicht lösen. Der Leser hat das Gefühl, als spielte jedes von ihnen in einem zugleich inneren und äußeren Drama mit. Der Entstehungsprozess der Romane und Erzählungen des Julian Green erinnert an jene Literaturgattung, die aus der surrealistischen Bewegung der «écriture automatique» hervorgegangen ist – jener vorbewussten oder unbewussten Schreibweise, die mit dem Namen André Breton verbunden bleibt. Während dieser literarische Ansatz jedoch mehr oder weniger eine fulminante Theorie und also folgenlos geblieben ist, hat Green auf völlig selbstständige Weise genau dies Versprechen eingelöst.

«Leben und Unverderblichkeit: durch die Heilsbotschaft»

«Schreiben ist für mich nichts anderes als auszusprechen, was sich mit Worten nicht sagen lässt – weil es keine Wörter dafür gibt.» (Tagebuch vom 24. März 1934) Da dies Werk fast an jeder Stelle an die Grenzen dessen stößt, was sich mit Menschenworten sagen lässt und doch unerhört präzise bleibt,

fallen Würdigung und Gewichtung notwendig unzulänglich aus. Das gilt besonders für diejenigen «Stoffe», die dem Menschen Julian Green zum Schicksal geworden sind.

Wie denn überhaupt alle Themen Greens die lebensgeschichtliche Konsequenz eines Schriftstellers offenlegen, der sich als Autor und Zeitgenosse in allen Phasen seiner Entwicklung immer von Neuem dem ABSOLUTEN konfrontiert sieht. Auf diese Weise lassen sich Leben und Schreiben so wenig trennen wie relativieren. Am 3. November 1969 notiert der Autor in seinem Tagebuch: «Wenn ich Romane schreibe, von wem spreche ich, wenn nicht von mir. Ich habe den Eindruck, nie vom Autobiografischen loszukommen.»

In dem 1966 erschienenen autobiografischen Band «Fernes Land» – (Sein Titel bezieht sich auf ein Villon-Zitat: «En mon pays suis en terre lointaine») – beschreibt Green unter anderem das Verlangen des jungen Mannes nach einer von Ängsten freien Geborgenheit in der Aura vertrauter Umwelt. Er beschwört die Verzauberung, in die ihn der Anblick schöner Menschen versetzt. Und er schildert das stumme Ausgeliefertsein an die im eigenen Inneren sich mehrende Anfechtung homosexueller Neigungen. In einem schier unvergesslichen Ineinander von Diskretion und Deutlichkeit erzählt hier jemand den bedrängenden Traum unterbewusster Neigungen und die Faszination des Schönen in Natur- und Menschenwelt. Der Autor hat für diesen Zustand Worte gefunden, die einer bannenden Vergegenwärtigung seines früheren Lebens nahe kommen. Ein einigermaßen aufmerksamer Leser dürfte verstehen, dass ein solches Unterfangen eine Art von Selbstbefreiung darstellt, die leicht mit psychoanalytischen Kategorien beschrieben und damit verwechselt werden könnte. Sicher ist, dass Green in der Zeit der «Dreißiger Jahre» weder von den Erkenntnissen und Methoden Sigmund Freuds wusste noch später von ihnen viel mehr als lediglich Kenntnis nehmen wollte.

Bis zu seinem Lebensende im Jahr 1998 haben wir es mit der Identität einer Person mit Namen Julian Green zu tun. Diese Person blieb aber zugleich ein Mensch der Widersprüche und der sich nicht ändernden Auseinandersetzung mit seinen Ursprüngen. Und zugleich blieb er das Kind, das seine eigene Seele darstellt.

In seinen letzten Romanen *Von fernen Ländern* (dieser Titel berührt wahrscheinlich den in die Kindheit zurückreichenden Eindruck des Opus Nummer 18 aus den Werken seines Lieblingskomponisten Robert Schumann) und *Dixie* wendet sich der Autor seiner familiären Herkunft aus den Südstaaten der USA zu. Diese «Familiengeschichte» verarbeitet sinfonisch noch einmal alle Green'schen Themen. Ihre autobiografischen Töne finden vielschichtigen Ausdruck in einer mehr oder weniger harmonischen «Coda», die alle Talente des Autors zusammenfasst. Am Ende spricht das Werk nur noch

die ungefärbte Sprache der Gottes- und Menschenliebe. Es kann wohl kaum verwundern, dass es auch die Sprache der Freiheit und des Glücks ist. Julian Green: der Greis ist das Kind, das er zeitlebens war: geschüttelt, geängstet, versucht und erlöst. Getrost. Unsereinem kehren in diesem Augenblick die Sätze des zweiten Timotheus-Briefs ins Gedächtnis zurück: «Er hat uns gerettet, zu heiliger Berufung, nicht nach unseren Werken, sondern nach eigener Vorbestimmung und Gnade. Sie ist uns im Messias Jesus geschenkt worden vor unendlichen Zeiten... Ja, er hat aufleuchten lassen Leben und Unverderblichkeit durch die Heilsbotschaft.» (Timotheus 1, 7-10)

ANMERKUNG

¹ Im Folgenden wird der Taufname «Julian» verwendet, der auch auf dem Grabstein des Schriftstellers steht und erst von seinem französischen Verleger in «Julien» geändert wurde.

THOMAS MÖLLENBECK · PADERBORN

«INNERE MODERNITÄT»

John Henry Newmans Religion als Gewissensfrage

Im Herzen von Oxford liegt St. Mary, die Universitätskirche, in ihrer Mitte erhebt sich die Kanzel, an deren Aufgang, in einem Glasrahmen, ein vergilbtes Blatt hängt, das an zwei berühmte Prediger erinnert: John Wesley, Mitbegründer der Methodisten im 18. Jahrhundert, der eine; John Henry Newman, Rektor der Universitätskirche von 1828 bis 1843 und Mitbegründer der Oxfordbewegung, der andere. Um letzteren geht es hier, denn am 19. September 2010 wurde er in Birmingham von Papst Benedikt XVI. selig gesprochen. Newman und Wesley strebten zwar nach Heiligkeit, wollten sie aber eigentlich in der anglikanischen Kirche leben. Am Ende haben sie ganz England aus dem Schlaf gutbürgerlicher Staatsreligiösität gerissen und sich selbst ihrer Kirche entfremdet. Denn sie verkündeten Religion als eine Frage des Gewissens – das zeitgenössische liberale Christentum hingegen schien ihnen ein hölzernes Eisen zu sein.

Brian Mountford, Newmans aktueller Nachfolger im Amt an St. Mary, sieht das möglicherweise anders: «Perfect Freedom – why liberal Christianity might be the faith you were looking for»¹ titelt sein Buch, das im Touristenlädchen am Turmaufgang angeboten wird. Der Klappentext verheißt eine «best-selling introduction to inclusive, thoughtful, liberal Christianity». Die in Anspruch genommene Liberalität, die sich gleichzeitig als integrativ und nachdenklich anpreist, hat Tradition. Berühmt für den liberalen Geist, der dort wehte, war das Oriel College, dem der Rektor von St. Mary angehört, schon im Jahr 1822, als Newman – nach harten Prüfungen – mit 21 Jahren die größte damals denkbare akademische Ehre zuteil wurde, nämlich zum Fellow dort gewählt zu werden. Obwohl Newman sich seit einer ersten Bekehrung im Alter von 15 Jahren intensiv bemüht hatte, seine himmlische Berufung durch ein christliches Leben zu danken, schlug ihn der neue Geist in den Bann: Eine Zeit lang ging es auch ihm mehr um intellektuelle Brillanz als um Heiligkeit.²

THOMAS MÖLLENBECK, Dr. theol., geb. 1966, Studium der Theologie in Münster, der Philosophie in München, Pfarrdienst, 2006 Promotion mit einer Arbeit über Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, seit 2009 Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Doch sechs Jahre später hatte er eine zweite Bekehrung durchlaufen und rief von der Kanzel seiner Universitätskirche nach einer «zweiten Reformation»³. Er forderte die Befreiung der Kirche aus der Gewalt der englischen Politik und eine Rückbesinnung auf die Unverfügbarkeit der geschichtlichen Offenbarung, über welche Bischöfe zu wachen hätten, die nicht von Politikern gewählt werden sollten; er geißelte die Beschneidung des Glaubens auf das Maß dessen, was der öffentlichen Meinung entsprach, die Reduzierung von Wahrheit auf Vermittelbarkeit. Ein Vierteljahrhundert später gibt Newman zu, damals mitunter übermütig gewesen zu sein, und zitiert sich selbst, um ein Beispiel zu geben: «Ich schrecke nicht davor zurück, meine feste Überzeugung auszusprechen, dass es für das Land ein Vorteil sein würde, wenn es in seiner Religion viel abergläubischer, bigotter, düsterer und grimmiger als gegenwärtig wäre.»⁴ Das wäre dann wohl das Gegenteil von «inclusive, thoughtful, liberal». Newman war nun einmal ein Prophet, der eine Zeit kommen sah, da, wenn es so weiter ginge, die Kirche von England verschwinden würde, weil Christus die «Braut abberufen werde», so dass dann Weihnachten gefeiert werde ohne Christus.⁵

Wurde John Henry Newman selig gesprochen wegen dieser zweiten Bekehrung, für die Abkehr vom Liberalismus und seinen Einsatz in der Oxfordbewegung? Das scheint auf den ersten Blick wenig wahrscheinlich, obwohl die Liberalen der Bewegung vorwarfen, sie liebäugle mit Rom. Newman ging es damals jedoch – das bestreitet niemand – allein um die anglikanische Kirche, die er als einzig wahre Kirche betrachtete, d.h. als die einzige, die seit der Reformation eine *via media* gegangen sei zwischen einer typisch protestantischen Beschneidung des Christentums und seiner typisch katholischen Überfrachtung, indem sie als einzige Kirche die reine, wahre Lehre der frühen Christenheit bewahrt habe.⁶ In 90 Traktaten, die reißenden Absatz fanden, riefen unterschiedliche Autoren der Oxfordbewegung die Überlieferung der Christenheit in Erinnerung und erreichten landauf, landab eine Erneuerung des kirchlichen Geistes. Sie wirkten auch auf andere Weise in die Öffentlichkeit hinein. So sammelten sie z.B. im anglikanischen Klerus 8000 Unterschriften für eine Solidaritätsadresse an die Bischöfe; Newman kämpfte sogar gegen die Emanzipation der englischen Katholiken, d.h. auch gegen die Wiedererrichtung der Hierarchie, indem er gegen die Wiederwahl von Peel agitierte, der seine Meinung diesbezüglich geändert und sein Wahlversprechen gegenüber der Universität Oxford nicht eingehalten hatte; und Newman wehrte sich dagegen, Andersgläubige, z.B. Katholiken und Dissenter, in Oxford studieren zu lassen: Alle Studenten müssten die 39 Artikel der anglikanischen Kirche unterschreiben.

Ironie der Geschichte: Wenige Jahre später brachten die englischen Bischöfe mit den Liberalen zusammen Newman ausgerechnet mit diesen Bekenntnisschriften der Anglikaner zu Fall. Im Frühjahr 1841 verurteilten

die Häupter der Universität Oxford den 90. Traktat, in dem Newman die 39 Artikel in Übereinstimmung mit der Alten Kirche ausgelegt hatte. Die Gelegenheit zur Rechtfertigung, um die er gebeten hatte, wurde ihm verweigert. In jedem College wurde dort, wo man sonst betrügerische Köche öffentlich anzuklagen pflegte, ein Verdikt angeschlagen, in dem Newman Unehrlichkeit und Unverfrorenheit vorgeworfen wurden.⁷ Zu Newmans Trost versprachen die Bischöfe jedoch, keine öffentliche Kritik zu üben, wenn er ihrer Forderung nachkäme, in einem offenen Brief auf die Veröffentlichung weiterer Traktate zu verzichten. Newman ging auf diese Forderung ein, weil so die Sache selbst, die Legitimität seiner Auslegung der 39 Artikel, kirchlich gesichert schien. Newman hielt sein Versprechen, die Bischöfe brachen ihres. Ein halbes Jahr später verurteilten sie, einer nach dem anderen, seine Auslegung und schlossen sie aus dem Rahmen des anglikanisch Möglichen aus. Gleichzeitig bewiesen sie, wie «inclusive» ihre Kirche sein kann, indem der Erzbischof von Canterbury und das Parlament – angeregt durch Minister Bunsen und im Sinne der preußischen Unionskirchenidee – beschlossen, der demnächst einzusetzende Bischof von Jerusalem solle kirchliches Oberhaupt sein für alle Konfessionen und Sekten (Anglikaner, Lutheraner, Calvinisten, Nestorianer, Monophysiten etc.), die sich ihm als ihrem Oberhaupt im Heiligen Land unterstellten. Auch dies brachte Newmans Glauben an seine Kirche ins Wanken.⁸

Trotz aller Ausgrenzung, die Newman in der eigenen Kirche erfuhr, hielt er andere von einem Übertritt zur römisch-katholischen Kirche ab. Er selbst sah es – selbst dann, wenn sich alle seine Bedenken gegen die römische Kirche in Luft auflösen würden – als seine Gewissenspflicht an, zu bleiben, wo er war. Nicht eine gefühlsmäßige Sympathie, sondern nur vernünftige Gründe, nicht Vermutungen, sondern nur absolute Gewissheit, nicht persönliche Vorlieben, sondern nur ein eindeutiger Ruf Gottes, der es in seiner Vorsehung so bestimmt habe, hätte in Newmans Augen einen Übertritt rechtfertigen können; zum einen, so argumentierte er eine Weile, sei für Leute wie ihn die anglikanische Kirche immer noch gut genug, da sie Vorzüge, Gnaden, Heilige, Gaben, Lehren besitze, die unsere Person weit überragen⁹; zum anderen, das stand ihm klar vor Augen, würde der Liberalismus sonst über die Sache der Oxfordbewegung triumphieren. Wie viele hatten ein religiöses Leben begonnen, weil Newman sie überzeugt und ihnen den Weg gewiesen hatte, der Stimme ihres Gewissens zu folgen – was sollte aus ihnen werden, wenn er sich als Papist entpuppte? Daher bat er einen Freund, er möge dafür beten, dass Gott Newman eher abberuft, als dass er katholisch werde.

Schließlich meinte er – nach ausgiebigem Studium der Dogmengeschichte – zu sehen, wie seine Idee von der anglikanischen *via media* an den historischen Fakten scheiterte, weil die römische Kirche seit dem Altertum

mit größter Sicherheit durch die Klippen der Häresien navigierte, ohne dabei einen Mittelweg im Sinne eines Kompromisses einzuschlagen, und weil *securus iudicat orbis terrarum*, wohingegen die anglikanische Kirche als Abspaltung zu gelten habe. Doch blieben Zweifel: «In diesem Zustand konnte ich nicht verharren, weder unter dem Gesichtspunkt der Pflicht noch der Vernunft. Meine Schwierigkeit war diese: Ich war einmal arg getäuscht worden. Wie konnte ich sicher sein, dass ich nicht ein zweites Mal getäuscht werde? Ich meinte vorher, im Recht zu sein, wie konnte ich Gewissheit haben, dass ich es jetzt sei?»¹⁰ Diesen Zweifel galt es, vernünftig zu beheben. Am Ende kam Newman zu dem bemerkenswerten «Schluss, dass es in der wahren Philosophie *kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus* gebe, und dass ein vollkommen konsequenter Geist unter den Umständen, in denen er hier auf der Erde lebt, sich entweder zum einen oder zum andern bekennen müsse. Und das glaube ich jetzt noch: Ich bin Katholik, kraft meines Glaubens an den einen Gott.»¹¹ Infolge seiner Konversion musste Newman fast alles aufgeben, was ihm lieb und teuer war, Besitz und Beruf, Oxford und akademischen Rang, Familienbande und viele Freunde. Doch stellt er im Rückblick fest: «es schien mir, als hätte ich nach stürmischer Fahrt den sicheren Hafen erreicht. Und das Glück, das ich darüber empfand, hat bis heute ununterbrochen angehalten.»¹²

Die Konversion brachte Newman zwar in die Reichweite eines katholischen Seligsprechungsverfahrens, doch war sie nicht der Grund für dessen Eröffnung. Vor und nach ihm sind viele andere übergetreten. Auch konnten andere außerhalb der katholischen Kirche heilig werden. Schließlich nahmen schon seine Hörer in St. Mary eine überirdische Atmosphäre wahr: «Es ist, als öffne sich das Paradies!» sagte einer, ein anderer bezeugte von Newmans Predigten: «Sie sprachen von Gott, wie kein Mensch, denke ich, von Gott sprechen kann, es sei denn Gott sei in ihm; es sei denn, er sei ein Seher, wie die alten Propheten und sehe Gott. [...] Für viele von uns war es, als habe Gott zu uns gesprochen, zum ersten Mal.»¹³ Newman selbst war allerdings am Ende der festen Überzeugung – sonst wäre er nicht übergetreten – er (vom Rest der Menschheit ist nicht die Rede) könne das Heil nur in der katholischen Kirche erlangen. Das Beispielhafte und Verehrungswürdige an seiner Gestalt, der Grund seiner Seligsprechung, ist am Ende die Art, wie er seinen Lebensweg, angefangen von der ersten Bekehrung als Anglikaner bis zur Konversion und darüber hinaus als Katholik, ganz von dem bestimmen ließ, was er in seinem Gewissen als Gottes Wille für ihn erkannt hat, und wie er dabei alle Schwierigkeiten durchlitt, die mit der Bildung des Gewissens verbunden sein können.

Daher sprengt seine Gestalt auch die üblichen Begriffe von «liberal» und «anti-liberal».¹⁴ So warfen manche ihm nach seiner dritten Bekehrung, d.h. nach seiner Konversion zur katholischen Kirche, einige vor, ein Liberaler

zu sein. Dieser Verdacht überschattete «wie eine dunkle Wolke» seine ersten beiden Jahrzehnte in der römisch-katholischen Kirche derart, dass all sein Einsatz zum Wohle der Kirche (u.a. die Gründung der katholischen Universität in Dublin, die neue Bibelübersetzung, die Herausgabe einer Katholischen Zeitschrift) von den kirchlichen Oberen erst erbeten und dann wieder blockiert wurde, so dass er selbst sich unverstanden fühlte, bis hin zu jenem erstaunlichen Tagebucheintrag auf dem Gipfel seiner Erniedrigung, da man in England schon munkelte, er werde sicher bald in die Arme der anglikanischen Kirche zurückkehren. Im Januar 1863 vertraute Newman seinem Tagebuch an: «Als Protestant empfand ich meine Religion kümmerlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben kümmerlich, aber nicht meine Religion.»¹⁵

Was in Newman vorging, warum sein Leben ihm unter den genannten Umständen kümmerlich erschien, kann man verstehen, wenn man an den Anfang seines Weges denkt, seine erste Bekehrung. Der innere Wandel, den er damals in wenigen Monaten durchmachte und von dessen Gegenwart er 50 Jahre später immer noch mehr überzeugt war, als dass er Hände und Füße habe, ließ ihn nicht allein «in dem Gedanken Ruhe finden, dass es zwei und nur zwei Wesen gibt, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind, ich selbst und mein Schöpfer»¹⁶. Mit dieser ersten Bekehrung waren darüberhinaus sowohl feste «dogmatische Eindrücke» verbunden als auch die Einsicht: Religion muss praktisch werden, Glauben und Leben müssen eine Einheit bilden. Das kommt auch in der damals initiierten¹⁷ und im Laufe des Lebens stetig wachsenden Überzeugung zum Ausdruck, er habe eine besondere Aufgabe im Leben, die Gott für ihn vorgesehen habe.¹⁸ Und just dies in seinem katholischen Leben zu verwirklichen, seine überragende Begabung als Gelehrter, Logiker, Dichter und Prediger zum Wohle der Kirche auszuüben, wurde ihm, weil man ihn nicht richtig verstand, schwer gemacht. Daher der verzweifelte Ruf, der dem soeben zitierten Satz vorangeht: «Wofür lebe ich dann? Was tue ich eigentlich für irgendein religiöses Ziel?»¹⁹ Dahinter die Erfahrung: Allein ein religiöses Ziel kann dem Leben Sinn geben.

Verstehen also die Newman richtig, die ihn heute noch einen liberalen Theologen nennen, weil sie ihn als «Kirchenvater der Moderne» empfehlen wollen, als einen Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils? An seine Lehre von der Dogmenentwicklung wird gerne erinnert, an die Rolle, welche er dabei den Laien zuschrieb, und an den berühmten (fiktiven) Trinkspruch aus seinem die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes diskutierenden *Letter to the Duke of Norfolk*: Zuerst würde er sein Glas auf das Gewissen erheben, danach auf den Papst.²⁰ Bemerkenswerterweise scheint Benedikt XVI, als er Newman selig sprach, genau die dort von Newman behandelten Schwierigkeiten bei der Bildung des religiösen Gewissens im Blick gehabt zu haben,

wenn er auf seine «innere Modernität» hinweist, ihn als «Kirchenlehrer für uns alle» empfiehlt «und als Brücke zwischen Anglikanern und Katholiken.» Er nimmt dabei Bezug auf die heute allen Christen gemeinsame Situation der Moderne, die Newman sehr bewusst erfahren und in der eigenen Existenz durchlebt habe, «einschließlich des Problems des Agnostizismus, der Unmöglichkeit Gott zu kennen und an ihn zu glauben.» Die «innere Modernität seines Lebens bedingt die Modernität seines Glaubens», der kein Glaube «in Formeln einer vergangenen Zeit, sondern ein ganz persönlicher, erlebter, erlittener Glaube» war.²¹

Newman sah, wie eine auf Wahrscheinlichkeitsgrade fixierte theologische Erkenntnislehre «in vielen die absolute Gewissheit zerstört und sie veranlasst, jedes Urteil in Zweifel zu ziehen und die Wahrheit in eine bloße Meinung aufzulösen, die man ohne Schaden befolgt und bekennt, aber unmöglich mit voller innerer Zustimmung bejahen kann. Wenn das richtig wäre, dann könnte das berühmte Sprichwort: «O Gott, wenn es einen Gott gibt, rette meine Seele, wenn ich eine Seele habe», als der höchste Ausdruck der Andacht gelten. Wer aber kann wirklich zu einem Wesen beten, über dessen Existenz er ernstlich in Zweifel ist?»²² Theoretisch hat sich Newman mit diesem Zweifel schon in seinen Universitätspredigten auseinandergesetzt.²³ Aus seiner eigenen Zusammenfassung der Leitgedanken wird deutlich, warum ihre praktische Umsetzung eine Frage des individuellen religiösen Gewissens ist: «Die absolute Gewissheit, zu der wir in Sachen der natürlichen Theologie wie in der Frage nach der Tatsächlichkeit der Offenbarung gelangen können, ist das Ergebnis einer *Häufung* zusammenlaufender, konvergierender Wahrscheinlichkeiten, und beides entspricht der Anlage des Menschengesistes und dem Willen seines Schöpfers. Sicherheit ist ein Zustand des Geistes und Gewissheit eine Eigenschaft von Behauptungen. Wahrscheinlichkeiten, die für eine logische Gewissheit nicht ausreichen, können eine geistige Sicherheit schaffen, die dem Maß und der Beweiskraft nach der Sicherheit gleichkommt, die sich aus der strengsten wissenschaftlichen Beweisführung ergibt. Eine solche Sicherheit zu haben, kann in gewissen Fällen und für gewisse Menschen eine einfache Pflicht sein, für andere unter anderen Umständen dagegen nicht.»²⁴

Diese Zeilen, die das Problem auf die individuelle Gewissensentscheidung konzentrieren, stammen aus Newmans berühmtesten Werk, geschrieben in wenigen Wochen unter dem Druck der Ereignisse, heute ein bedeutendes Meisterwerk der geistlichen und ein Höhepunkt der englischen Literatur, damals jedoch zunächst eine überzeugende Rechtfertigung seines Lebensweges, die Newmans Ruf in der englischen Öffentlichkeit, in der anglikanischen wie in der römisch-katholischen Kirche völlig wiederherstellte, indem er einleuchtend erklärte, warum er persönlich keinen anderen Weg wählen durfte. Der Zwang, der auf Newman lag, unterscheidet seinen

«langen Weg der Erneuerung und der Bekehrungen» von der vollkommen freien Ausschau in einem Touristenlädchen, die zwar insofern nicht auf Beliebtes geht, als man sich schon so seine Gedanken darüber macht, was der einst als angenehme Erinnerungen weckendes Souvenir taugen könnte, dabei aber alles außer Acht läßt, was nicht gefällig erscheint. Newman bewegte sich nicht in «vollkommener Freiheit» auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten. Er sah sich schließlich gezwungen, die Religion zu wählen, mit der er nicht geliebäugelt hatte. Religion war für ihn eine Frage des Gewissens. So wurde er zum Patron derer, die in ihrem Leben gewissenhaft auf der Suche nach Gott sind. Der Tag, an dem er in die katholische Kirche aufgenommen wurde, ist nun sein Gedenktag, der 9. Oktober.

ANMERKUNGEN

¹ Brian MOUNTFORD, *Perfect Freedom – why liberal Christianity might be the faith you're looking for*, Alresford 2003.

² John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, The two versions of 1864 & 1865, Oxford 1913, 116. Die beste deutsche Biographie stammt von Günter BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, Frankfurt a.M. 2002; ein englisches Pendant ist Ian KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1990.

³ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 132.

⁴ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 148.

⁵ Vgl. das Gedicht «Christmas without Christ» (Malta am 25. Dezember 1832), in: John Henry NEWMAN, *Verses on various occasions*, London 1903, Nr. 49, 98.

⁶ Newman sah die Typen schon in den dogmatischen Auseinandersetzungen des Altertums präfiguriert. Vgl. John Henry NEWMAN, *The Via Media of The Anglican Church*, London 1908.

⁷ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 191–241 und A. MOZLEY, *Letters and Correspondence of John Henry Newman During his Life in the English Church. With a brief Autobiography*, Vol. II, 292–298.

⁸ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 236ff.

⁹ MOZLEY, *Letters and Correspondence* (s. Anm. 7), 312.

¹⁰ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 318.

¹¹ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 291.

¹² NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 331.

¹³ Zitiert nach: Dr. ZENO, *John Henry Newman. His Inner Life*, San Francisco 1987, 56f.

¹⁴ Im Vorfeld der Seligsprechung gab es zwei Tagungen in England, deren Newman-Bilder sich ebenso stark unterschieden wie die Motive, die man dem Papst bei der Seligsprechung unterstellte. Gina Thomas (*Wer versteht den Seligen richtig?* in: FAZ v. 21.09.2010, 31) berichtet über die Tagung in Birmingham und vermutet, der Papst verstehe Newman möglicherweise besser, als jene, die ihn für die liberale Theologie vereinnahmen wollten. Anthony Kenny, den sie einen unverdächtigen Zeugen für die Qualität des skandalträchtigen Newman-Buches von Patrick Cornwall nennt, war Hauptredner auf der Jahrestagung der Catholic Theological Association in London. Eine weitere Newman-Konferenz wird vom 22.–23. November 2010 in Rom stattfinden.

¹⁵ Vgl. Günter BIEMER, *John Henry Newman. 1801-1890. Leben und Werk*, Mainz 1989, 122f.

¹⁶ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 108.

¹⁷ Wie eindeutig Newman das Besondere seiner Berufung erfahren hat, läßt sich auch daran ablesen, dass er die sowohl in seinem evangelikalen als auch im hochkirchlich anglikanischen Umfeld sehr ungewöhnliche Überzeugung gewann, seine Lebensaufgabe verlange den Verzicht auf Ehe und Familie. NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 110f.

¹⁸ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 135: «I have a work to do in England!» waren die Worte, mit denen er die Sorge seines Dieners angesichts seiner Krankheit in Sizilien zerstreute.

¹⁹ BIEMER, John Henry Newman (s. Anm. 16), 122f.

²⁰ Letter to the Duke of Norfolk, in: John Henry NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans*, Vol. II, London 1900, 261. Diesen Zusammenhang untersucht die Dissertation von Hermann Geißler, *Wahrheit und Gewissen bei John Henry Kardinal Newman*, Frankfurt a.M. (2. Auflage) 1995, in der auch die bisherigen Arbeiten zu diesem Thema diskutiert werden.

²¹ Die Zitate stammen aus einem Interview, das Benedikt XVI. im Flugzeug auf der Reise nach Großbritannien gegeben hat. (Radio Vatikan: 16. September 2010 – 16.26.26 www.radiovaticana.org/TED/Articolo.asp?c=423005) Im Rückblick auf seine Englandreise erinnerte der Papst in der Audienz am 21. September daran, er habe den Jugendlichen in London gesagt, der «Weg des Gewissens bedeute nicht, sich im eigenen ›Ich‹ einzuschließen, sondern der Konversion und dem Gehorsam demgegenüber offen zu sein, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.»

²² NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 121.

²³ In der *Grammar of Assent*, seinem Spätwerk über die Zustimmungslehre, stellt Newman sich diesem Problem erneut.

²⁴ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 2), 122.